СБОРНИКЪ
ОТДѢЛЕНІЯ РУССКАГО ЯЗЫКА И СЛОВЕСНОСТИ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.
Томъ XXXII, № 4.

РАЗЫСКАНІЯ

въ

ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VI—X.

Академика **А. Н. Веселовскаго.**

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.
ТИПОГРАФІЯ ИМПЕРАТОРСКОЙ АКАДЕМІИ НАУКЪ.
(Вас. Остр., 9 лин., № 12.)
1883.

Напечатано по распоряженію Императорской Академіи Наукъ.
С.-Петербургъ, Мартъ 1883 года.
Непремѣнный Секретарь, Академикъ *К. Веселовскій.*

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

(Академика А. Н. Веселовскаго.

VI.

ДУХОВНЫЕ СЮЖЕТЫ ВЪ ЛИТЕРАТУРѢ И НАРОДНОЙ ПОЭЗІИ РУМЫНЪ.

Изученіе народной румынской словесности, сравнительно съ славянскими и русской, представляетъ дѣйствительно-научный интересъ, — подъ условіемъ, чтобъ изслѣдователи въ той и другой области отрѣшились отъ желанія — видѣть во всемъ славянскомъ — праславянское, во всемъ румынскомъ — отзвуки классическаго Рима. Въ подобномъ увлеченіи, апріорно стѣснявшемъ кругозоръ выводовъ, повинны не одни русскіе изслѣдователи, но и румынскіе, съ тою разницею, что на сторонѣ послѣднихъ были извиняющія ихъ политическія обстоятельства, болѣзненно вліявшія на развитіе народнаго самосознанія. Живя среди Мадьяръ, упорно отрицавшихъ латинское происхожденіе Румынъ, Marienescu не только очищалъ отъ славизмовъ и другихъ иноязычныхъ вліяній текстъ изданныхъ имъ румынскихъ колядокъ, вводя напр. sigilŭ вм. pecete, aratrŭ вм. plugŭ, и т. д., но и внесъ въ одну колядку Римлянъ (romanașĭ) и похищеніе Сабинянокъ (fetișióre sabinióre). Этимъ доказывалось, по признанію Точилеску, что Румынъ, «потомокъ Траяна, не только не забылъ похищенія Сабинянокъ, но и называетъ ихъ по имени въ своихъ пѣсняхъ», обличая такимъ образомъ «огненными буквами» свое

римское происхожденіе. Въ глазахъ болѣе трезвой критики эти огненныя буквы оказались сомнительнаго блеска; но настоящій свѣтъ пробивался туго. Теодореску (Teodorescu, Noțiuni despre colindele romane. Bucuresci 1879), очень удачно характеризовавшій издательскіе пріемы Marienescu (l. c. p. 27 слѣд.), заключаетъ такимъ образомъ свою характеристику румынскихъ колядокъ (l. c. 117): «какъ по этимологіи слова и своему происхожденію, такъ и по обрядамъ, при которыхъ онѣ употребляются, колядки не только не заимствованы у славянъ, какъ то утверждали иные, но и возводятъ насъ *къ греко-латинской классической древности*, отражая въ себѣ судьбы народной жизни». Это возведеніе къ *классической* древности представляется отзвукомъ стараго, во всякомъ случаѣ ненаучнаго предубѣжденія — если поставить вопросъ односторонне, забывая о византійско-церковномъ культурномъ элементѣ, съ его школами и литературными памятниками, проникавшими въ народъ путемъ проповѣди и обряда, иногда рядомъ съ церковью и помимо ея — въ струѣ полуеретическаго, полународнаго сектанства. Этотъ культурный элементъ былъ общій — у южныхъ славянъ, русскихъ и румынъ, и нерѣдко славяне были для послѣднихъ передатчиками того, что сложилось или ходило въ Византіи, какъ заповѣдное или отреченное чтеніе. Библіотека народнаго чтенія у старыхъ и новыхъ румынъ не отличается составомъ отъ славяно-русской: Александрія [1]) — и Варлаамъ и Іоасафъ, Синтипъ [2]), Трепетникъ, Громовникъ, Рожденикъ, Лечебникъ; Вопросы и отвѣты; статьи: о злыхъ

---

[1]) Интересно замѣтить, что въ концѣ изданій румынской Александріи присоединяется еще одна статья, вѣроятно, переведенная съ русскаго, героемъ которой является — русскій мореходъ Шараповъ. Ея заглавіе: Vrednica de însemnare întîmplare a patru corăbierĭ rusescĭ carĭ aŭ fost strîmtoratĭ de iărnă în ostrovul Spitzberg la anul 1743. (Достойное замѣчанія приключеніе четырехъ русскихъ моряковъ, застигнутыхъ зимою на островѣ Шпицбергенѣ въ 1743 году).

[2]) См. Сырку, Путешествія румынскихъ ученыхъ по славянскимъ землямъ, въ Журн. Мин. Нар. Пр. Ч. CCXI, отд. 4, стр. 70—1 прим.

и добрыхъ дняхъ, Семьдесять именъ Богу; апокрифы: Хожденіе Богородицы, Откровеніе Аврааму, Апокалипсисъ св. Павла; Эпистолія о недѣлѣ, Сонъ Богородицы; можетъ быть, Вопросы Іоанна Господу на горѣ Ѳаворской и т. п.; легенды о происхожденіи табака и т. д. [1]). Любимые сюжеты народнаго чтенія овладѣвали фантазіей и переходили въ поэзію, народный разсказъ; одинаковость культурныхъ условій, при однѣхъ и тѣхъ-же точкахъ отправленія, опредѣляла сходство народно-поэтическихъ воспроизведеній; вопросъ расы и до-христіанскихъ воспоминаній удаляется передъ единствомъ церковной культуры, въ которомъ мирятся румыны и славяне.

Это не устраняетъ возможности позднѣйшаго перехода уже сложившихся произведеній народной поэзіи изъ одной области въ другую, географически смежную, что также могло бы послужить къ объясненію возможнаго между ними сходства. Въ области религіозной поэзіи народа, на сколько она внушена христіанствомъ, далеко не лишнимъ представляется вопросъ: откуда пошло движеніе и кто былъ заимодавцемъ? Изслѣдователи (Буслаевъ, О. Миллеръ) склонны отнести наши духовные стихи къ очень ранней порѣ, къ первымъ временамъ по введеніи христіанства; древними слѣдуетъ считать во всякомъ случаѣ обрядовыя малорусскія колядки христіанскаго содержанія, представляющія столько сходства въ мотивахъ и разработкѣ подробностей — съ румынскими.

Главнымъ источникомъ для слѣдующихъ сообщеній послужила мнѣ прекрасная книга проф. Хыждеў (Cuvînte din bĕtrânĭ. Cărtile poporane ale Românilor in secolul XVI in legatura cu literatura poporana cea nescrisa. Studiŭ de filologia comparativă de B. Petriceicu-Hasdeu 1880), познакомившая насъ съ цѣлымъ рядомъ древне-румынскихъ текстовъ религіознаго, особливо апокрифическаго содержанія, и обстоятельно коментирующая ихъ

---

[1]) См. приложеніи № 1.

какъ со стороны языка, такъ и въ отношеніи историко-литературномъ. Мнѣ лично книга румынскаго ученаго тѣмъ интереснѣе, что нѣкоторые изъ текстовъ, въ ней разобранныхъ, были, ранѣе того, изслѣдованы и мною, при чемъ и мнѣ выяснилось важное значеніе народныхъ ересей, богомиловъ и, позднѣе, флагеллантовъ, въ исторіи общенія христіанской и псевдо-христіанской догмы — съ народной поэзіей. Богомилами, и именно съ точки зрѣнія, указанной Hăsdeu, я занимался въ моей книгѣ: Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ и т. д. (СПБ. 1872), оставшейся, какъ кажется, неизвѣстной автору (см. стр. 500: este prima încercare de acéstă natură). По видимому, по данному вопросу между нами не могло-бы быть разногласія; между тѣмъ оно существуетъ — не въ принципѣ, а въ примѣненіяхъ. Я по прежнему не сомнѣваюсь въ сильномъ вліяніи богомильской проповѣди и богомильской фантазіи на религіозное и, болѣе того, поэтическое міросозерцаніе тѣхъ народныхъ слоевъ, которые такъ или иначе тронуло движеніе сектанства; но я выразился-бы теперь менѣе категорично относительно опредѣленныхъ слѣдовъ этого вліянія, чѣмъ дѣлалъ это прежде, — чѣмъ дѣлаетъ это, съ большею смѣлостью противъ меня, г. Hăsdeu, усматривая печать богомильства въ той или другой народной пѣснѣ. Въ этомъ мое главное разногласіе съ почтеннымъ трудомъ румынскаго ученаго. Но объ этомъ послѣ.

Значеніе флагеллантовъ въ исторіи народной поэзіи было выяснено мною въ моихъ Опытахъ по исторіи развитія христіанской легенды, явившихся въ Журналѣ Мин. Нар. Просв. за 1876—1877 годы, въ тѣхъ именно, которые были посвѣщены легендамъ и повѣрьямъ о Недѣлѣ и Пятницѣ. Съ «Опытами» г. Hăsdeu познакомился по частямъ, и лишь впослѣдствіи съ ихъ полнымъ составомъ; такъ моя статья о «Снѣ Богородицы и сводныхъ редакціяхъ Эпистоліи» дала ему отчасти матеріалъ для соотвѣтствующей главы его изслѣдованія (стр. 386 слѣд.), тогда какъ моя работа объ «Эпистоліи» стала ему извѣстна уже послѣ отпечатанія его собственнаго разбора этого памятника.

Тексты, изданные г. Hăsdeŭ, составляютъ содержаніе сборника, принадлежавшаго нѣкоему Григорію, священнику въ Магачѣ (Măhacĭŭ, въ Трансильваніи) въ 1580 — 1620 гг. Около 1600 г. попъ Григорій принялся за составленіе сборника статей духовно-легендарнаго содержанія, отчасти переводя ихъ самъ съ славянскаго (греческаго языка онъ, по видимому, не зналъ), частью списывая уже готовые переводы. Эту часть рукописи, отличающуюся и діалектическими особенностями языка, г. Hăsdeŭ издалъ въ первой части своей книги подъ заглавіемъ: Магачскихъ текстовъ. Сюда вошли: 1) Эпистолія о Недѣлѣ (Legenda Duminicеĭ. 1600 г.); 2) отрывокъ гомиліи, приписываемой Іоанну Златоусту (εἴ τις εὐσεβὴς καὶ φιλόθεος), писанный отчасти самимъ Григоріемъ, отчасти его ученикомъ, около 1600 года; 3) краткій катихизисъ, составленный по свв. Кириллу Александрійскому и Анастасію Антіохійскому, какъ полагаютъ, св. Максимомъ либо Іоанномъ Златоустымъ, списанный въ 1607 году попомъ Григоріемъ съ текста, напечатаннаго въ Брашовѣ въ 1560 году; 4) проповѣдь (1619 г.); 5) Легенда о св. Венерѣ (ок. 1580 г.); 6) отрывокъ заговора (до 1583 г.); 7) апокрифъ объ Авраамѣ (до 1600 г.); 8) отрывокъ литургическаго содержанія, писанный ок. 1600 года, ученикомъ Григорія, участвовавшимъ и въ № 2; 9) проповѣдь ок. 1600 г., нѣсколько отличающаяся діалектически отъ предъидущихъ текстовъ; по всей вѣроятности — оригинальное сочиненіе, не переводъ. — Въ приложеніи къ Магачскимъ текстамъ сообщаются двѣ румынскія записи, найденныя въ славянскомъ евангеліи центральной библіотеки въ Букарештѣ № 258.

Попъ Григорій не ограничился переводомъ и списываніемъ статей, а еще обогатилъ свой сборникъ внесеніемъ въ него болѣе древняго сборника, составленнаго другимъ лицомъ между 1550—1580 годами, преимущественно апокрифическаго содержанія. Статьи этого отдѣла, напечатанныя г. Хыждеў во второй части его труда подъ заглавіемъ: Богомильскихъ, слѣдующія: 1) Молитва для изгнанія бѣса (Легенда о св. Сисиніи); 2) Хожденіе

Богородицы; 3) Видѣніе ап. Павла: 4) Размышленія въ смертный часъ

Слѣдующій далѣе разборъ, останавливающійся лишь на главныхъ текстахъ, изданныхъ г. Hăsdeŭ, сообразуется съ распорядкомъ его книги, обращая вниманіе и на объяснительныя статьи при текстахъ и въ приложеніи къ труду, въ которыхъ авторъ собралъ массу указаній литературно-историческаго и народно-поэтическаго содержанія.

I.

Магачскіе тексты открываются «Эпистоліей о Недѣлѣ», которая сообщается по списку попа Григорія и по новой народной книгѣ. Изданію предшествуетъ историко-литературное предисловіе; укажу на его отношеніи къ моей работѣ, явившейся въ 1876 году. Для исторіи текста у меня собраны были слѣдующія данныя: 1) указаніе на существованіе эпистоліи въ VI вѣкѣ (584 г.), въ письмѣ карѳагенскаго епископа Ликиньяна; 2) отрывокъ латинскаго текста 745 и латинскій-же текстъ 788 года; 3) греческій текстъ, изданный Фабриціемъ, и указаніе на *парижскій* (по *Thilo*); 4) *тексты Amaducci* и *Hoveden'a-Wendover'a* 5) указаніе на *англосаксонскую* эпистолію; 6) тексты Клозенера и Шмумпфа, указанія у *Генриха de Hervordia*; 7) польскій текстъ у Ерлича и чешскій у Ганки; 8) *старо-сѣверный* и *новонѣмецкій*; 9) русскіе тексты: по изданіямъ Тихонравова, Пыпина, Безсонова; по *ркп. Кирилло-Бѣлозерской библіотеки* 1448 г. (книгой Драгоманова я еще не могъ пользоваться); 10) восточные тексты (см. Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Май, стр. 121—123 и Hăsdeŭ l. c. p. 735, прим. къ стр. 387). — Тексты и указанія, напечатанные выше курсивомъ, были неизвѣстны автору, который съ своей стороны обогатилъ библіографію эпистоліи новыми данными, указавъ: на существованіе греческой эпистоліи въ XVI в. (1578: изъ меморіала Стефана Герлаха); на латинскіе тексты апокрифа, находящіеся въ Вѣнской

мператорской библіотекѣ; на свидѣтельство Альберта Аргентинскаго о баварскихъ флагеллантахъ 1349 года и объ употребленіи у нихъ эпистоліи іерусалимскаго извода; на французскую, венгерскую и румынскія рецензіи этой статьи и на нѣкоторыя русскія (Библіотека Общ. Ист. и Древностей. Москва, 1845 г. стр. 101, ркп. № 217 in 8; Горскій и Невоструевъ, Опис. слав. ркп. и т. д. т., II, ч. 3, стр. 105, № 231), изъ которыхъ одна, сохранившаяся въ отрывкѣ синодальной рукописи, дѣйствительно интересна по упоминанію Печенеговъ (аще бы возъбранили поганіи Печенегове, то вамъ было ѡставити все имѣніе и їти было въ цьрковь), имя которыхъ уже въ XII-мъ вѣкѣ изчезаетъ изъ памяти исторіи [1]).

Какъ видно, обѣ библіографіи восполняютъ другъ друга, и надлежало-бы имѣть подъ руками ту и другую, чтобы установить то, что зовется генеалогіей текстовъ. Генеалогія, предлагаемая авторомъ (стр. 36 — 8), едва-ли полна и можетъ вызвать нѣсколько замѣчаній. Начать съ того, что въ ней недостаетъ типа Gaziza (Amaducci), который помѣстился бы въ таблицѣ г. Häsdeй на такомъ-же сиротскомъ мѣстѣ, какъ и типъ Galata (DG: чешск.); нѣтъ и типа съ Голгоѳой и Симеономъ (Hoveden-Вендоверъ; сѣверныя редакціи) [2]), который пріурочился бы въ той-же таблицѣ гдѣ-нибудь подъ DJ (типъ съ Іерусалимомъ). Но и вообще вся генеалогія г. Häsdeй возбуждаетъ сомнѣнія. Для меня остается по прежнему яснымъ одно: существованіе двухъ древнѣйшихъ типовъ, съ Іерусалимомъ и Римомъ, и посредствующаго, въ которомъ эпистолія, обрѣтенная въ первомъ городѣ, отправлялась впослѣдствіи въ Римъ. Далѣе, пріуроченіе могло

---

[1]) Что до болгарской пѣсни, цитуемой авторомъ стр. 34—5, то она, не примыкая непосредственно къ литературному преданію эпистоліи, была разсмотрѣна мною въ другомъ мѣстѣ моихъ Опытовъ, l. c. 1877, Февраль, стр. 194.

[2]) См. мои Разысканія въ области русскихъ духовныхъ стиховъ III, стр. 33—5, прим. 2.

разнообразиться ad libitum, внѣ строгой традиціи, нерѣдко — по случайному смѣшенію. Продуктомъ подобнаго смѣшенія представляется мнѣ типъ DO (Оливная гора), который у Hăsdeй стоитъ довольно высоко на вѣтвяхъ его генеалогическаго древа, тогда какъ, по моему, его слѣдовало-бы спустить къ корню. Эпистолія съ Оливной горой встрѣтилась мнѣ лишь въ текстахъ, обнаруживающихъ вліянія другой статьи: Сна Богородицы. Такъ и въ приведенныхъ у Hăsdeй: малорусская эпистолія списывается *совмѣстно* со Сномъ (р. 32, 34), и ту-же *совмѣстность* обнаруживаетъ румынская народная книга, гдѣ за эпистоліей обыкновенно слѣдуетъ Хожденіе Богородицы, интерполированное Сномъ (сл. 40). Изъ послѣдняго текста, пріуроченнаго къ Масличной горѣ въ землѣ Бретанской (Bretania-Bethania, какъ удачно толкуетъ Hăsdeй р. 33), это зачало было перенесено на вступленіе эпистоліи и въ тѣхъ случаяхъ, когда она являлась выдѣленной изъ свода (см. напр. мадьярскую эпистолію l. c. р. 32). — Такимъ образомъ нѣтъ никакого основанія помѣщать въ генеалогіи Эпистоліи типъ съ Масличной горой (DO), какъ особый.

Іерусалимскій типъ (DJ) распадается у Hăsdeй на три варіанта: въ одномъ эпистолія является прямо съ неба, въ другомъ она падаетъ въ камнѣ, въ третьемъ она написана на мраморной доскѣ. Варіантъ съ камнемъ встрѣчается въ греческомъ, славянскомъ и пошедшемъ отъ него румынскомъ текстѣ; мраморная доска лишь въ флагеллантскихъ редакціяхъ (у Closener'а, Генриха de Hervordia, Stumpf'а). Нѣтъ никакого вѣроятія предположить, что образъ камня выработался изъ мраморной доски, какъ полагаетъ Hăsdeй (27, 36, 38), а не наоборотъ. Что между той и другой подробностью есть связь — доказывается тѣмъ обстоятельствомъ, что та и другая находятся въ редакціяхъ съ Іерусалимской локализаціей.

Еще одинъ вопросъ, касающійся все той-же генеалогіи. Древнѣйшіе тексты эпистоліи говорятъ лишь о почитаніи воскреснаго дня; въ редакціяхъ *завѣдомо* флагеллантскихъ (Closener,

Stumpf) къ этому наставленію присоединяется и другое: наставленіе чтить пятницу, какъ день страданій Господнихъ. Особый культъ пятницы въ средѣ флагеллантовъ повелъ меня къ заключенію, что внесеніе пятницы и касающихся ея поученій и запретовъ въ составъ эпистоліи *могло* быть дѣломъ сектантовъ. Hăsdeŭ, очевидно, колеблется относительно этого вопроса: популярная въ народѣ святая Венера, т. е. Пятница-Параскева, представляется ему христіанизованнымъ отзвукомъ языческой Венеры (сл. 143—4, 396—397, 400); упоминаніе пятницы въ нѣкоторыхъ текстахъ эпистоліи онъ объясняетъ внѣшнимъ вліяніемъ— легенды о св. Венерѣ на списателей эпистоліи (сл. р. 167—8 и 733 прим. къ стр. 168). Въ третьемъ мѣстѣ (397), по поводу провансальскаго духовнаго стиха съ содержаніемъ Сна Богородицы, въ концѣ котораго заповѣдуется читать его по пятницамъ, онъ отвергаетъ и гипотезу Пятницы — классической Венеры, и Пятницы флагеллантовъ, указывая вообще на святость пятаго дня недѣли, который самъ собою напрашивался на память: этимъ онъ объясняетъ появленіе его въ провансальскомъ стихѣ, стало быть, — и въ текстахъ эпистоліи? Но это не такъ; по поводу послѣднихъ мы читаемъ на стр. 27 слѣдующее: «Упоминаніе рядомъ съ Недѣлей и Пятницы, встрѣчающееся въ обоихъ флагеллантскихъ текстахъ, не въ редакціяхъ 584, 740 и 788 гг., не лишено интереса: такъ какъ Пятница, день Христова мученія, день, предназначенный для страданія, былъ особенно свято чтимъ флагеллантами, то внесеніе ея въ румынскую редакцію эпистоліи и другія аналогическія — внесеніе, за которыми послѣдовало и другое: среды — представляется, кажется, дѣломъ флагеллантовъ». На этомъ, именно, выводѣ, остановился и я.

Мое изслѣдованіе объ Эпистоліи не ограничилось однимъ текстомъ апокрифа, а пыталось и далѣе прослѣдить идею развитія, указавъ, какимъ образомъ культъ воскреснаго дня очутился въ представленіи народа культомъ дѣйствительной личности: Недѣли, Анастасіи, Доминики (румын.; сл. Rumenica одной южноитальянской пѣсни), до сихъ поръ живущей въ суевѣрныхъ пред-

ставленіяхъ — и въ сказкахъ Славянъ и Румынъ. Въ воскресный день крестился Христосъ, сказано въ эпистоліи (сл. у Hásdeй, въ румынскомъ текстѣ этого памятника р. 45: sfânta domerecă mă botedaiŭ la apa Iordanolui cu sfântul Ioanŭ) — а въ народныхъ отраженіяхъ этого повѣрья его бабкой, воспріемницей является олицетворенное Воскресенье: Анастасія (старо-франц. и старо-нѣм.), Думиника румынской колядки. Въ какихъ отношеніяхъ явился этотъ причудливый образъ къ опредѣленнымъ церковью христіанскимъ воззрѣніямъ на субботній день? Отвѣчу сообщеніемъ нѣкоторыхъ данныхъ, не попавшихъ въ мой опытъ: о Доминикѣ-Анастасіи и Пятницѣ-Параскевѣ. Извѣстно древнерусское слово о недѣлѣ [1]), ратующее противъ христіанъ, покланяющихся ея иконописному изображенію: «занє *тварь* есть». Далѣе идетъ древне-нѣмецкій лейхъ Эццо, второй половины XI-го вѣка, въ самомъ дѣлѣ считающій её *тварью*, созданной Богомъ на поклоненіе и въ назиданіе людямъ: на это олицетворенное воскресенье перенесено соблюденіе рабочихъ запретовъ, которые связывались въ средневѣковомъ суевѣріи съ воскреснымъ культомъ, нарушеніе которыхъ строго преслѣдуется Анастасіей русскаго народнаго повѣрья.

Вотъ текстъ Эццо [2]):

In principio erat verbum,
daz was der wâre gotes sun.

[1]) Дважды издано И. И. Срезневскимъ: по Паисіевскому сборнику, въ Древнихъ Памятникахъ русскаго письма и языка стр. 272—5, и по финляндскому отрывку XII—XIII вв. въ Свѣдѣніяхъ и замѣткахъ о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, № XLI, стр. 31—32.

[2]) Я сообщаю его по: K. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII—XII Jarhundert, № XXXI перваго изданія. Новый текстъ лейха недавно былъ изданъ фотографически, Barack'омъ: Ezzo's Gesang von den Wundern Christi und Notkers Memento mori. Strassburg, Trübner. Сл. Liter. Centralblatt за 1879 г. № 42, р. 1356—7; Literaturbl. f. germ. und rom. Philolog. I, Sp. 13 слѣд.; Anz. f. deutsches Alterth. V, 431 слѣд.

Von dem einen worte
bequam trôst al der werlte.
O lux in tenebris,
dû hêrre, dû der samet uns bist,
dû uns daz wâre lieht gibest,
neheiner untriwe dûne phligist,
dû gâbe uns einen hêrren,
den scholte wir wol êren.
daz was der guote suntach:
neheinès werches erne phlach;
Ube wir den behielten,
wir pardyses gewielten.

«Въ началѣ бѣ слово — то былъ истинный сынъ Божій. Отъ единаго Слова явилось утѣшеніе всему міру. О свѣтъ, просіявшій во мракѣ! Ты, Господи, съ нами вкупѣ пребывающій, дающій намъ свѣтъ истины, не вѣдающій неправды, ты даровалъ намъ господина, котораго намъ слѣдовало-бы чествовать. *То было Честное Воскресенье: никакой работы оно не дѣлало.* Еслибъ мы блюли его, мы сподобились-бы райскаго блаженства».

Всего далѣе пошло въ указанномъ направленіи и всего образнѣе сказалось повѣрье Ингушей, называющихъ олицетворенное *Воскресенье — Сыномъ Божіимъ.* У Бога было три сына, разсказываютъ они: кривой Елта управляетъ дикими звѣрями, и охотники молятся ему о дарованіи успѣха; Этеръ завѣдуетъ дѣлами мертвыхъ, почему ему приносятъ жертвы, когда долго длится агонія умирающихъ; *Воскресенье*-же, олицетвореніе дня, считаемаго священнымъ и важнымъ праздникомъ, *господствуетъ* надъ временемъ [1]).

---

[1]) Сборникъ Свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. VIII, Ч. Ахріевъ, Ингуши, ихъ преданія, вѣрованія и повѣрья, стр. 12—15: Елта. — Легенда о Елтѣ сходна по основнымъ очертаніямъ съ русской легендой объ Ильѣ пророкѣ и Николѣ (Аѳанасьевъ, Народныя русскія легенды № 10): Ильѣ отвѣчаетъ Богъ, Николѣ—Елта.

Какъ изъ церковнаго культа воскреснаго дня, выразившагося въ области апокрифа Эпистоліей о недѣлѣ, вышелъ народный образъ Недѣли-Доминики-Анастасіи, такъ было и съ почитаніемъ пятницы. У ней былъ также свой апокрифъ, Сказаніе о 12-ти пятницахъ, климентовскую редакцію котораго Hăsdeй указалъ у Мадьяръ, гдѣ она является въ такомъ-же внѣшнемъ соединеніи съ Эпистоліей, въ какомъ индѣ Сонъ Богородицы [1]). Въ послѣднемъ случаѣ процессъ народнаго претворенія и образной метаморфозы облегченъ былъ—житіемъ св. Параскевы или Венеры, названной такъ потому, что она родилась—въ пятницу. Популярное житіе давало готовыя, реальныя черты для образа, который, вѣроятно, сложился бы и безъ него путемъ такого-же внутренняго претворенія, какимъ Недѣля-Доминика-Анастасія — изъ церковнаго культа и строгихъ напоминаній апокрифической Эпистоліи.

Hăsdeй напечаталъ легенду о св. Венерѣ, Пятницѣ-Параскевѣ, извѣстную и по славянскимъ текстамъ. Святая, дочь Агаѳона и Политіи, родилась по молитвѣ дотолѣ бездѣтныхъ

---

[1]) Сл. стр. 29. Легенда о 12-ти пятницахъ разобрана мною въ Опытахъ и т. д., l. с. Іюнь 1876 г. Къ русскимъ текстамъ, тамъ приведеннымъ, слѣдуетъ присоединить малорусскую редакцію у Драгоманова, Малор. Нар. преданія, стр. 144—5; сл. Время 1862 г. VII, стр. 69—70 (статья Ф. Арсеньева: Ляйкодонъ) и Зап. Югозападн. Отд. Имп. русск. Географ. Общ. II стр. 116—118.—Къ библіографіи Элевѳерьевской редакціи сл. ркп. Кирилло-бѣлозерскаго монастыря, нынѣ СПБ. Духовн. Акад. $\frac{11}{1088}$, XV в., л. 234 об. внизу: «Сказаніе о .ві. патниць, ѡбрѣтеніе Елоферіа ѳилософа иже обрѣте в западнои странѣ (приведенное заглавіе писано киноварью). В земли *Саоуръ* бѣ градъ великъ иманемъ *Штиталь* внемже живаше множество жидовъ при *Киринѣ* цри. И бѣ имъ пра велика со хртіаны ѡвогда в торгоу, ѡвогда во вра[тахъ градныхъ]». За тѣмъ вырѣзаны два листа. Если запись нѣкоего Евфросина, слѣдующая на л. 235 лиц. нынѣшней нумераціи («Азъ Ефросинъ грѣшной, се во зборѣ не чти ни многимъ явлаи в первыа писа в лѣ ,SЦПS» и т. д.); относится къ вырѣзанному тексту, то онъ записанъ былъ въ 1478 году.

родителей. Ея первое подвижничество совершается въ Антіохіи: греческій императоръ Антіохъ подвергаетъ её разнообразнымъ мукамъ, между прочимъ, велитъ бросить её въ котелъ съ растопленнымъ свинцомъ, саломъ и смолою; святая прыскаетъ въ лице мучителю раскаленною смѣсью, отчего тотъ мгновенно ослѣпъ; по молитвѣ мученицы зрѣніе возвращается къ нему снова, и онъ и весь его народъ крестятся. — А св. Венера идетъ въ другой городъ, гдѣ царитъ императоръ Atizma(?): онъ велитъ отвести её на пожраніе змѣю, которому онъ самъ и его люди покланялись какъ богу, тогда какъ въ немъ поселился діаволъ и всѣ нечистые духи. Они обращаются въ бѣгство, какъ только святая сдѣлала знаменіе креста; тогда она подошла къ змѣю, наступила ему на голову, вошла въ него черезъ пасть и вышла задомъ (pri zgăul). Злые духи возопили и покинули тотъ городъ; императоръ крестился со своими людьми. — Третье мученичество св. Венеры у императора Аклита кончается ея смертью отъ меча.

Народное представленіе Венеры-Пятницы стоитъ, какъ мы замѣтили, лишь во второстепенной зависимости отъ житія; фантастическій образъ, въ которомъ является она, и родственная съ нею Недѣля-Доминика, въ народномъ суевѣріи, бралъ свои яркія краски и густыя тѣни съ народной палитры, но контуры могли быть взяты изъ житія. Когда въ одной румынской сказкѣ (Hăsdeŭ l. c. стр. 144) Венера является окруженная змѣями и змѣятами, лисицами и совами, ящерицами, ехиднами и гущерами, тогда какъ собака съ желѣзными зубами и стальными челюстями её охраняетъ, — это напоминаетъ мнѣ эпизодъ о змѣѣ въ сообщенной выше легендѣ. Здѣсь могло произойти перенесеніе смысла въ границахъ одного и того-же аттрибута. Венера, побѣждающая демоническаго змѣя, обратилась въ Венеру, властвующую надъ нимъ, окруженную подвластными ей звѣрями. Въ житіи св. Марины мы встрѣчаемъ тотъ-же эпизодъ со змѣемъ и съ тѣми-же подробностями (поглощеніе, и выходъ изъ чрева чудовища), а въ русскихъ былинахъ Марина якшается съ Горыничемъ, либо съ Тугаринымъ Змѣевичемъ.

Интересную переработку данныхъ житія представляетъ одна румынская колядка [1]). Очертанія тѣ-же, что въ извѣстномъ циклѣ южно-славянскихъ пѣсенъ, гдѣ огненная Марія и т. п. жалуется на людское невѣріе, а святые караютъ грѣшную землю. Здѣсь вмѣсто Маріи является св. Венера, проповѣдующая слово Божіе, мучимая въ городѣ «Ирода». Она-то молитъ Господа помочь ей противъ невѣрнаго, отметающаго Христово благовѣстіе. Карающимъ является св. Илья; когда въ концѣ колядки говорится, что «драки испугались и приняли крещеніе», то вѣроятнымъ представляется, что «драки» (демоны, нечистые) явились вмѣсто «невѣрныхъ, язычниковъ», по связи съ Ильей, преслѣдующимъ своей молніей нечистую силу; но и эта подробность, по всей вѣроятности, переиначена изъ житія.

Вотъ текстъ колядки:

Susŭ pe slava ceruluı,
Ler-oĭ-Leo d'aĭ Ler-oĭ-Dómne-le,
La pólele raiuluĭ,
La scaunulŭ Domnuluĭ,
La scaunŭ de judecată,
Unde merge lumea tótă,
Genuchiat'a sfînta Vinerĭ,
Genuchia și mi'și plângea
Și de Domnulŭ se ruga,
Și din gură-asia' mĭ grăia:
— Sciĭ, dómne, că m'aĭ trimesŭ
Pămêntulŭ ca sĕ'lŭ botezŭ.
Toțĭ s'aŭ datŭ botezuluĭ,
Numaĭ unulŭ nu s'a datŭ:
Cetatea Iroduluĭ
Nu s'a datŭ botezuluĭ,
Nicĭ creștinĕtățilorŭ,

---

[1]) Teodorescu стр. 41—2.

Ci pe mine prinsu-m'a,
Prinsu-m'a,
Legatu-m'a,
Cu cuțitŭ tăiatu-m'a,
In cazanŭ băgatu-m'a,
Și treĭ ḑile fiertu-m'a
Numa 'n céră și 'n rușină.
Eĭ din cazanŭ scosu-m'aŭ,
Apoĭ strecuratu-m'aŭ,
La gardŭ aruncatu-m'aŭ,
In obrazŭ scuipatu-m'aŭ.
S'amŭ făcutŭ
Cum amŭ pututŭ,
Și la tine c'amŭ venitŭ
Sĕ'mĭ daĭ sfinții'n ajutorŭ
Pe Irodŭ ca sĕ'lŭ omorŭ.
Domnulŭ déc'o auḑia,
Ast-felŭ din gură'mĭ grăia:
— Savaĭ Petre, sfinte Petre,
Sĕ mi'lŭ trăsnescĭ tu cu sete;
Sav'Ilie,
Sânt'Ilie,
Sĕ mi'lŭ trăsnescĭ cu mânie,
Că estĭ sfântŭ maĭ cu tărie.
Ilie dec'auḑia,
De grabă că 'mi alerga:
Lŭa fulgerulŭ d'a stânga
Și trăsnetulŭ d'a drépta,
După dracĭ cà mi'șĭ pornia
Și 'ĭ trăsnia,
Și 'ĭ fulgera,
Cerulŭ de se' ntuneca,
Pămêntulŭ se tremura;
Draciĭ că se speriaŭ
Și botezuluĭ se daŭ,
Miruluĭ,
Botezuluĭ
Și creștinĕtățilorŭ.
Sfînta Vinerĭ boteza,
Tótă lumea creștina.

La mulţĭ anĭ cu sănĕtate,
Bună séra'n aste case [1]).

Третьимъ апокрифомъ, изданнымъ въ магачскихъ текстахъ, является отреченное сказаніе о смерти Авраама, извѣстное въ греческомъ текстѣ и въ славянскихъ, изъ которыхъ одинъ изданъ былъ Тихонравовымъ по ркп. XVI в. [2]), другой Hăsdeй

[1]) «На верху, на небѣ славы — Ler-oĭ-Leo d'aĭ Ler-oĭ-Dómnele (обычный запѣвъ румынскихъ колядокъ) — у подножья рая, у господня престола, престола суднаго, куда всѣ приходятъ, стоитъ на колѣняхъ св. Пятница, стоитъ и плачетъ, Господа молитъ, говоритъ такое слово: «Ты знаешь, Господи, что послалъ меня крестить землю. Всѣ приняли крещеніе, только одинъ его не принялъ: градъ Ирода не принялъ крещенія и христіанства, но схватилъ меня, схватилъ, связалъ, ножемъ рѣзалъ, бросилъ въ котелъ и три дня варилъ меня, только въ воску и смолѣ. Вынули меня изъ котла, процѣдили, бросили на изгородь, плевали въ лице. Сдѣлала я, какъ могла, и къ тебѣ пришла, дабы ты мнѣ далъ на помощь святыхъ, пусть уморятъ они Ирода». Какъ услышалъ это Господь, такимъ образомъ возговорилъ: Иди Петръ, порази его жаждой; ступай Илья, порази его гнѣвомъ, ибо ты наиболѣе сильный изъ святыхъ.— Какъ услышалъ это Илья, тотчасъ-же поспѣшилъ: беретъ молнію лѣвой рукой, громовую стрѣлу правой, бросился за драками, громилъ и поражалъ ихъ. Небо омрачилось, дрогнула земля, драки испугались и приняли крещеніе, мνромъ и водою, приняли христіанство. Св. Пятница креститъ, всѣхъ обращаетъ въ христову вѣру.—На многіе годы во здравіе, добрый вечеръ этому дому! (обычное окончаніе румынскихъ колядокъ)».—Въ румынскомъ житіи св. Венеры мученіе въ котлѣ встрѣчается дважды: одинъ разъ императоръ велитъ варить её въ теченіе 3-хъ дней и 3-хъ ночей, какъ въ колядкѣ. Съ просьбой святой къ Богу сл. соотвѣтствующее мѣсто легенды: Doamne Doamnedeulu mieu! caută şi spre mene, să no laude-să dracii spre mene, şi tremĭate îngerul tău cu arătarĭa silelor tale, şi miluĭaşte sufletulu mieu Doamne! [de] ceĭa ce încugură-mă, şi ălége ceiă-ce luptă-să cu mene! (Hăsdeй 147—8). Въ колядкѣ эти draciĭ оказываются впослѣдствіи крещенными св. Венерой.— Роль св. Петра, грозящаго жаждой, т. е. бездождіемъ, опредѣлена такимъ же образомъ въ сербскихъ и одной итальянской пѣснѣ.

[2]) Пам. отреч. русск. лит. II 79—90.

параллельно съ магачской легендой. Рукопись, изъ которой заимствованъ послѣдній текстъ, была собственностью монастыря св. Михаила (Mihaĭu-vodă) въ Букарештѣ, а въ настоящее время находится въ библіотекѣ румынскихъ государственныхъ Архивовъ. Это сборникъ первой половины XVI вѣка, писанный одною и тою-же рукою; оригиналы отдѣльныхъ статей, очевидно, принадлежали болѣе древнему времени, разнымъ эпохамъ и редакціямъ, діалектическія особенности которыхъ сохранились отчасти и въ копіи. Такъ въ № 1 сборника Hăsdeŭ указалъ оттѣнки малорусскаго говора (стр. 184), тогда какъ въ изданной имъ легендѣ объ Авраамѣ есть болгаризмы (строѫщѫасѧ; дъбоу и дѫбоу). Съ точки зрѣнія историко-литературной составъ сборника интересенъ: нѣсколоко №№ относятся къ извѣстному и по рукописямъ и по изданіямъ Сказанію о крестномъ древѣ (№№ 4—8); № 9 несомнѣнно отвѣчаетъ по содержанію и, какъ намъ стало извѣстно впослѣдствіи, по тексту, той редакціи повѣсти о Соломонѣ и его женѣ, которую я назвалъ, въ отличіе отъ другихъ, Кипрской, по имени одного изъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ. По крайней мѣрѣ напечатанный мною текстъ (въ основѣ тождественный съ текстомъ г. Сырку) озаглавленъ также, какъ и повѣсть Букарештскаго сборника: Слово ѡ прѣмѫдрости Соломонѡвѣ и женѣ его [1]). — За этимъ 9 № сборника слѣдуетъ въ 10 «другая легенда подъ тѣмъ-же заглавіемъ» (altă legendá sub acelaşĭ titlu), но въ сущности одинъ изъ соломоновскихъ судовъ, какъ мы могли убѣдиться изъ списка г. Сырку.—Подъ № 23 встрѣчаемъ: «Слово ѡ Сивилѣ і ѡ Давидѣ цари»—вѣроятно, тождественное съ напечатаннымъ мною по списку проф. Дринова въ Архивѣ проф. Ягича [2]). Изъ остальнаго содержанія сборника замѣчу № 25:

---

[1]) Сл. Разысканія и т. д. V, Приложеніе I. Повѣсть букарештскаго сборника, которую я видѣлъ съ тѣхъ поръ въ спискѣ г. Сырку, подтвердила предположенія, высказанныя въ текстѣ.

[2]) Zur bulgarischen Alexandersage, въ Archiv fur slav. Philologie I, 608—11. Въ копенгагенскомъ сборникѣ, описанномъ И. И. Срезневскимъ (Свѣдѣнія и Замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятни-

Дигинь царь (Împăratul Diogen); № 26: Слово о ветхом Алеѯандрѣ, како оуби Іωга царѣ и Сїωна царѣ; № 27: Слово о царѣ Фωцѣ и ω братіи его, како погоуби ихъ едина крьчмарица во единѫ нощь; № 28: Слово ω свѧтѣмь пророцѣ Ілїи како бѣжа ωт жены.

«Слово ω житіи и ω съмрти авраамовѣ», напечатанное Hăsdeй по букарештскому сборнику (№ 22) en regard съ румынскимъ апокрифомъ того-же содержанія, отнюдь не является его оригиналомъ; еще болѣе отстоитъ отъ румынскаго текстъ славянскій апокрифъ, изданный Тихонравовымъ. Это потому прискорбно, что интересный вопросъ, поднятый г. Hăsdeй по поводу одного темнаго выраженія румынскаго текста, могъ-бы найти себѣ точное истолкованіе — въ славянскомъ подлинникѣ статьи, тогда какъ теперь мы принуждены ограничиться сравненіемъ текстовъ, принадлежащихъ, очевидно, къ разнымъ редакціямъ одного и того-же памятника.

Дѣло въ слѣдующемъ: въ славянскомъ текстѣ архангелъ Михаилъ «възыде на нбса оу прѣстола» (Тихонравовъ: «възиде на нбса предъ гь бг»); въ румынскомъ это выражено такимъ образомъ: архангелъ отправился *în geroe*, на западъ солнца, когда собираются (туда) ангелы (arhagghelŭ se dose în geroe r'apusul soarelui, căndo se adora îngerii). Разъясненію загадочнаго слова г. Hăsdeй посвятилъ особую главу своей книги

кахъ № LXI, стр. 353), находится заглавіе статьи: «какω самовила зачаху ся у ꙗз[ыкъ?]». «Но объ этомъ ни слова, сказано въ описаніи, а послѣ начала объ *Александрѣ Македонскомъ* продолжаются выписки изъ Пчелы о женахъ». Выпалъ или опущенъ(?), очевидно, изданный мною текстъ. — Замѣтимъ въ той-же Копенгагенской рукописи разсказъ «о Самсонѣ Богатырѣ, о рожденіи Самсона, сына Мануилова, о силѣ его и о женѣ его Далидѣ». Сл. въ букарештскомъ сборникѣ № 29; это, можетъ быть, повѣсть, встрѣчающаяся въ такъ называемой краткой Палеѣ. Самсонъ, сынъ Мануила (библ. Маной), далъ имя и отчество Самсону Манойловичу, Напойловичу, Самойловичу нашихъ былинъ.

подъ заглавіемъ: Genune—genoe—geroe. Paradisul la Români (Genune—genoe—geroe. Румынскій рай) [1]).

Выше было замѣчено, что большинство магачскихъ текстовъ, вышедшихъ изъ подъ пера попа Григорія либо его школы, отличается особенностями діалекта, между которыми замѣчательна замѣна *n* между гласными звукомъ *r*. Вотъ нѣсколько примѣровъ этого ротацизма: (изъ Эпистоліи) domerecă-domeneca, verere-venere, tutindiri-tutindini и др.; (изъ апокрифа объ Авраамѣ): mere-mene, mârâincâ-mânâincâ и др. Въ текстѣ, выше приведенномъ, adora можетъ стоять вмѣсто adona (aduna), geroe вм. genoe. Но что такое genoe?

Hăsdeй сравниваетъ древнерумынское слово genune, исчезнувшее изъ народнаго говора и сохранившееся лишь въ стихотворномъ псалтирѣ митрополита Досиѳея съ значеніемъ: puteus, profundum, mare, aquae multae, и у Кантемира въ переносномъ смыслѣ: множество. — Общее значеніе слова выясняется для автора, какъ: великое водное пространство, океанъ; ангелъ отправляется на западъ, къ водной безднѣ (în părţile oceanuluĭ atlantic? см. стр. 204); самое слово genune [2]) родственно съ греческимъ ὠκεανός, [3]) ближе — съ діалектическими формами, отмѣченными у Гезихія: ὠγήν, ὠγῆνος, ὠγενός, γῆν, которыя г. Hăsdeй не прочь былъ бы предположить Ѳракійскими, если бы въ современномъ албанскомъ языкѣ сохранились ихъ слѣды. Съ другой стороны представляется цѣлый рядъ мѣстныхъ именъ кельтскаго происхожденія, привязанныхъ къ морю или вообще

---

[1]) Сл. l. с. стр. 201—210.

[2]) Cihac, Dictionnaire d'étymologie daco-romane, II: Éléments slaves, magyars etc., p. 580, объясняетъ genune—abîme, précipice изъ турецкаго djehennem: abîme, précipice, enfer, т. е. геенна. Другую форму этого слова: gheénă авторъ помѣстилъ въ числѣ словъ новогреческаго происхожденія (γέεννα, евр. gëhinnom).

[3]) ὠκεανός далъ въ рум.: noian, noean; oceanus: oean = noean по объясненію Cihac'a, Dictionnaire etc. I, Éléments latins, a. v. p. 180.

къ мѣстностямъ у воды: Genabum, Genua, Geneva и т. п. Общее заключеніе такое, что румынское genune стоитъ, колеблясь, на перепутьѣ между греческимъ ὠγενός и кельтскимъ genu (l. c. 207).

Если geroe апокрифа равняется genune-океану, то заставляя архангела отправляться «къ океану, на западъ солнца», румынское сказаніе отразило языческое представленіе, сохранившееся изо всѣхъ романскихъ народовъ исключительно у Румынъ (сл. 208)— о жилищахъ блаженныхъ (οἱ Μάκαρες) на западѣ, въ океанѣ, гдѣ Гомеръ, Гезіодъ, Пиндаръ помѣщаютъ Гесперію, Элизій и Атлантиду. Это и есть народный рай румынъ, продолжающихъ называть, въ отличіе отъ другихъ народностей, западъ — святымъ. Hăsdeŭ (208—9) заключаетъ такъ изъ слѣдующей народной пѣсни: любовниковъ хоронятъ въ церкви — на противоположныхъ концахъ:

Și'n biserică ĭ-aŭ dus,
Și'n doă racle ĭ aŭ pus,
Racle mândre' mpărătescĭ
Purtând semne letinescĭ,
Și pe dînsul l'a zidit
In altar la resărit,
Pe ea'n tindă la sfințit.

т. е. «Повезъ ихъ въ церковь и положилъ въ двухъ ракахъ, въ двухъ красивыхъ царскихъ ракахъ съ латинскими надписями. Его замуровалъ у восточной стороны въ алтарѣ, её въ преддверіи у святыни». Sfințitŭ, въ этой связи, является эпитетомъ паперти, tindă, помѣщаемой на западной сторонѣ церкви, откуда и могло развиться sfințitŭ въ значеніи западной стороны вообще.— Когда герои французскаго эпоса молятся devers Saint Oriant (Parise la Duchesse p. 18), то въ этомъ случаѣ точка отправленія была иная, опредѣленная не только святыней алтаря, но и обще-европейскимъ повѣрьемъ, сложившимся подъ церковными вліяніями и издревле помѣщавшимъ рай, т. е. земной рай, на крайнемъ, недоступномъ людямъ востокѣ. Такъ уже у Гонорія изъ

Autun, такъ и у нашего новгородскаго епископа Василія. *Макарій* римскій, въ извѣстномъ Словѣ «о трехъ мнисяхъ», представляется живущимъ въ двадцати поприщахъ отъ него; Зосима и Агапій, въ апокрифическихъ сказаніяхъ о хожденіи ихъ къ *Рахманамъ*, посѣщаютъ жилище блаженныхъ, благоуханное и вѣчно-цвѣтущее, куда они переправляются чудеснымъ образомъ черезъ рѣку и стѣну облачную, которая тянулась отъ воды до неба (Зосима), либо черезъ *рѣку-океанъ* (Агапій) [1]). Всѣмъ этимъ представленіямъ, отразившимся въ русскомъ повѣрьѣ образами рахмановъ, макарицкихъ островов — противуполагалось другое: объ адскихъ мукахъ на западѣ. Но за христіанской двойственностью загробныхъ міровъ могло сохраниться другое, болѣе цѣльное и древнее воззрѣніе. «Гдѣ умирало солнце, туда, казалось древнему человѣку, удалились и всѣ усопшіе предки, тамъ ожидаетъ судьба и его по смерти», говоритъ Аѳанасьевъ [2]); наши изслѣдователи помѣщаютъ, очевидно, на западѣ этотъ безразличный славянскій рай, островъ Буянъ русскихъ повѣрій, лежащій на океанѣ: «сюда отходитъ солнце, окончивъ свое дневное шествіе, здѣсь царствуетъ вѣчное лѣто, цвѣтетъ вѣчная зелень, сюда скрывается зимою вся жизнь природы и улетаютъ птицы, здѣсь хранятся сѣмена, приносимыя на землю, здѣсь-же обитаютъ души предковъ и души людей еще не рожденныхъ» [3]). На сколько эта характеристика поддерживается фактами, этого вопроса я не касаюсь, какъ и миѳологическаго толкованія «genune». Важнѣе показанія румынской народной пѣсни, помѣщающей на западѣ *мытарства*, по которымъ суждено пройти душѣ умершаго, и къ изображенію которыхъ примыкаетъ—изображеніе рая.

---

[1]) Агапій доходитъ до «*лукъ морскихъ*»; затѣмъ Господь и его ангелы перевозятъ его въ кораблѣ на ту сторону *рѣки*.

[2]) Аѳанасьевъ Поэт. воззр. I, 182.

[3]) Котляревскій, Погребальные обычаи стр. 1.

Я имѣю въ виду интересную заплачку (bocetŭ) изъ Баната, которую Hăsdeŭ сообщаетъ далѣе, въ отдѣльной статьѣ: Загробныя странствованія души по повѣрью румынскаго народа въ Банатѣ [1]). Нѣсколько замѣчаній, которыя мы пріобщимъ къ тексту заплачки, возвратятъ насъ къ исходной точкѣ нашего разбора: къ Апокрифу объ Авраамѣ.

Petrecerea mortului [2]).

Trandafire, fire,
Reŭ maĭ eștĭ la fire!
Ce te-aĭ zebovit
De n'aĭ înflorit
De ĭerĭ diminéță
Pîn'ad̦ĭ-diminéță?
Lasă cĭudeĭ c'am privit
Pînă ce s'a despărțit
Suflet dela ósă
Din lume frumósă,
Din lume cu sóre,
Din vînt cu recóre
Ș'apă curgĕtóre!
Trandafire, fire,
Reŭ mai eștĭ la fire!
Ce mi te-aĭ grăbit
De aĭ înflorit?

— M'am grăbit
De-am-înflorit,
Căcĭ vremea mĭ-a venit,
Ca și ție de pornit,

---

[1]) l. c. стр. 706 слѣд.

[2]) Проводы мертвеца. «Роза ты, роза! Зла ты по природѣ! Почему замѣшкалась ты и не разцвѣла отъ вчерашняго утра до сегодняшняго?»— Не гнѣвайся на то, что я смотрѣла, какъ душа отдѣлялась отъ костей, отъ прекраснаго міра, отъ подсолнечнаго, отъ прохладнаго вѣтра, текучей воды!—«Роза ты, роза! Зла ты по природѣ! Почему ты поспѣшила разцвѣсти?»—Поспѣшила я разцвѣсти, потому что пришло мнѣ время, а тебѣ

De pornit cătră apus,
Unde sórele-ĭ ascuns,
Unde-s tóte florile
Cu tóte surorile,
Ș'unde Flórea-sóreluĭ
Șede'n pórta raĭuluĭ
Să judece florile
Unde li-s mirósele:
Cu de séră a ploiăt,
Cu de nópte-a'nseninat,
In ḑorĭ bruma a căḑut,
Mirósele s'or perdut! —

Suflet despărtit,
De multe măhnit,
Plécă și se duce,
Marea o ajunge.
Vine Marea mare,
Vine'n tulburare,
Greŭ urlând
Și urducând,
Tótă lumea spăimîntând:
Unda sa aduce
Lumea s'o îmbuce,
Tot măliniĭ,
Căliniĭ,
Braḑí din rădăciniĭ.
Iăr în rîpa Mărilor,
Unde'ĭ Bradul Ḑînelor,
Trecĕtórea apelor,

пора — отправиться на западъ, гдѣ спрятано солнце, гдѣ находятся всѣ цвѣты и ихъ сестры, гдѣ солнечный цвѣтъ стоитъ у вратъ рая, творя судъ надъ цвѣтами, (спрашивая): гдѣ ихъ благоуханія? Когда съ вечера шелъ дождь, ночь была свѣтлая, а на зарѣ палъ иней—благоуханія исчезаютъ.— Душа отрѣшенная (отъ тѣла), сильно опечаленная, отправляется и идетъ, ее догоняетъ море. Идетъ великое море, идетъ съ волненіемъ, страшно воя и шумя, устрашая весь свѣтъ: несетъ свою волну, чтобы все поглатить, малину и калину, деревья съ корнемъ. У морскаго берега, гдѣ вязъ

Sufletul stătea
Și mi-se ruga:
Brade, brade!
Să'mĭ fiĭ frate:
Intinde'țĭ, intinde
Eŭ să le pot prinde
Vîrfurile tele,
Să trec preste ele
Marea în cea parte
Ce lumea-mĭ desparte.

— Eŭ nu pot întinde,
Tu să le poțĭ prinde,
Vîrfurile mele
Să trecĭ preste ele,
Că'n mine-a puĭat
D'inima spurcat
Roșul șoĭmuleț
Cu ochĭul semeț.
Când nicĭ veĭ gândi,
Puiĭ te or simți
Și vor șuera
De te-ĭ speria,
În Mare'ĭ cădé
Și te'ĭ înneca!—
«Las'să fie ș'așa!»

76 Vine Marea mare
(vv. 76—92=vv. 38—54).
«Intinde'mi întinde

Дзинъ и раздѣлъ водъ, душа остановилась и проситъ: «Вязъ, вязъ! будь мнѣ братомъ, потянись-ка, протянись, чтобы мнѣ схватиться за твои вершины и по нимъ перейти на ту страну моря, раздѣляющаго свѣтъ».— Не могу я протянуть своихъ вершинъ, чтобы ты могъ за нихъ взяться и перейти по нимъ, потому что на мнѣ завелъ птенцовъ злобный духомъ, гордый взоромъ, красный соколъ. Не успѣешь ты подумать, какъ птенцы тебя почуютъ, засвистятъ, а ты испугаешься, упадешь въ море и утонешь—«Пусть будетъ такъ!»—Идетъ великое море и т. д. «Потянись-ка,

Să le pot eŭ prinde
Trupinele tele,
Să trec preste ele
Mařea în cea parte
Ce lumea'mĭ desparte!»
— Eŭ nu'țĭ pot întinde
Să le poțĭ cuprinde
Trupinele mele,
Să trecĭ preste ele,
Că'n mine-a pŭĭat
Vidra lătrătóre
De-ómenĭ pănditóre;
Nicĭ nu veĭ găndi,
Puiĭ te-or simți:
Eĭ mi-te-or lătra
De te'ĭ spăĭmînta,
In Mare'ĭ cădé
Și te'ĭ înneca! —
«Las'să fie ș'așa!»

113 Vine Marea mare
(vv. 113—129=vv. 38—54, 76—92)
«Intinde-mĭ întinde
Ca să le pot prinde
Rădăcinĭ a tele,
Să trec preste ele
Marea în cea parte
Ce lumea'mi desparte!»
— Eŭ nu pot întinde
Ca să le poțĭ prinde

протянись, чтобы мнѣ ухватиться за твои стволы и по нимъ пройти на ту сторону моря, раздѣляющаго свѣтъ»—Не могу я протянуть своихъ стволовъ, ибо на мнѣ завела семью лающая выдра, подстерегающая людей. Не успѣешь ты подумать, какъ щенки тебя услышатъ и залаютъ, а ты испугаешься, упадешь въ море и потонешь—«Пусть будетъ такъ!»—Идетъ великое море и т. д. «Потянись-ка, протянись, чтобы мнѣ ухватиться за твои корни и т. д.».—Не могу я и т. д., ибо на мнѣ загнѣздилась и развела дѣтей желтая змѣя, умирающая отъ голода. Не успѣешь ты

Rădăcinĭ a mele,
Să trecĭ preste ele,
Că'n mine-a'ncuĭbat
Ş'apoĭ a puĭat
Galbena şerpóne
Ce pĭere de fóme:
Nicĭ nu veĭ gănd'
Puiĭ te-or simţi
Şi or şuera,
Tu te'i spăimînta,
In Mare'ĭ cădé
Şi te'ĭ înneca!

«Las'să fie ş'aşa!
Haĭ, brade, haĭ,
Mult te maĭ rugaĭ
O rugare mare
Ca multă răbdare!
Brade, brade!
Am şi eĭ un frate,
Un frumos pĕcurărel,
Şi are un toporel.
Ş'are verişorĭ
Doĭ voĭnicĭ fecĭorĭ;
Eĭ te vor taĭa
Şi te-or resturna;
Maĭstorĭ vor veni
Şi te vor cĭopli;
Din tine vor face
Ca să fie pace

подумать, какъ змѣеныши тебя услышатъ, засвистятъ и т. д. — «Пусть будетъ такъ! Эй дерево, эй! много я тебя просилъ, великой просьбой, съ большимъ терпѣніемъ! Дерево, дерево! у меня есть братъ, красивый дегтярь, а у него топоръ и двоюродные братья, да два сына, молодые храбрецы: они тебя срубятъ и свалятъ, придутъ мастера, обтешутъ тебя и сдѣлаютъ мостъ, чтобы былъ покой и путь усталымъ душамъ, идущимъ въ рай».—Тутъ вязъ спохватился, протянулъ стволы, и мертвецъ перешелъ, куда влекло его желаніе, черезъ безъименное море на тотъ свѣтъ.—

Punte preste Mare:
S'aĭbă trecĕtóre
Suflete-ostenite
Cătră raĭu pornite!»

Bradul atuncĭ se găndĭa
Şi trupinele'ntindea
Iară mortul îmĭ trecea
Unde dorul îl ducea:
Marea fără nume
L'aĭa-l'altă lume.
Pas, suflete, pas!
Du-te făr'năcaz,
Pîn'veĭ trece tu cu dare
Cele grele şepte vame.
Ţine, dragă suflete,
Drumul'nainte
Pînă veĭ ajunge
Unde se înfrânge
Drumul jumătate
Ce locurĭ desparte.
Acolo să staĭ
Şi sémă să ieaĭ;
Că'ĭ vedé o-salcă
Mare şi înaltă,
Salcă aplecată
Şi cu feunḑa lată.
Sémă aci ĭar să ĭeaĭ
Şi spre stânga să nu-mĭ daĭ,
Căcĭ în partea stângă

Ступай, душа, ступай! Иди безпрепятственно, пока не пройдешь, за плату, черезъ семь тяжелыхъ мытарствъ. Держись, дорогая, прямаго пути, пока не дойдешь до половины, гдѣ онъ дѣлится на двое. Тамъ остановись и обрати вниманіе: ты увидишь вербу, великую и высокую, склонившуюся, съ большою листвою. Опять замѣть это и не иди на лѣво, потому что тамъ путь извилистый и загроможденный, орошенный слезами. Далѣе, по той-же сторонѣ, поля́, худо вспаханныя, засѣянныя колючимъ терніемъ: тамъ старая Дзина возметъ у тебя изъ руки твой видъ. — Пойди ты

E calea cea strâmbă,
Strâmbă ș'astupată,
Cu lacrimĭ udată.
Apoĭ tot în aĭa parte
Sînt câmpurĭ urît arate
Și cu spinĭ reĭ semenate.
Acolo'ĭ Dîna bătrînă,
Și'țĭ ĭea pasoșul din mână;
Ci să daĭ în partea dréptă,
Precum firea îțĭ arată,
C'acolo tu veĭ afla
Spre îndestulirea ta
Câmpurĭ frumóse
Cu florĭ alese,
Câmpurĭ d'ale-arate
Cu florĭ semenate.
Florĭ tu veĭ culege,
Și doru'țĭ va trece.

S'apoĭ ĭar să staĭ
Și sémă să ĭeaĭ,
Că'n doă răzóre,
Va fi căte-o flóre,
Flóre la pămînt
N'ajunsă de vînt,
Flóre
La recóre
N'ajunsă de sóre.
Tu să mi le ĭeaĭ,
Că sînt florĭ din raĭu.

направо, какъ указываетъ тебѣ твой разумъ, тамъ ты найдешь, въ утѣху себѣ, прекрасныя равнины съ рѣдкими цвѣтами, воздѣланныя поля, ими засѣянныя: ты ихъ станешь брать и твоя тоска пройдетъ. — И опять остановись и обрати вниманіе: на двухъ грядахъ будетъ по одному цвѣтку: цвѣтокъ на землѣ, нетронутый вѣтромъ, и цвѣтокъ въ тѣни, недоступный солнцу; возми ихъ, то цвѣты райскіе. Потомъ пойди снова, пока не достигнешь, съ помощью св. Димитрія, высокой яблони св. Петра. Велика она и развѣсиста до основанія, вершиной достигаетъ неба,

Apoĭ ĭar să mi-te ducĭ
Pînă când veĭ să ajungĭ
L'al măr mare de Sân-Petru
Cu-ajutorul luĭ Sân-Medru.
Măru-ĭ mare și rotat
Și de póle aplecat,
Cu vîrful ajunge'n cerĭu,
Cu pólele pîn'la Mărĭ;
Și spre vîrf e înflorit
Iar pre póle înpupit:
Jos la rădăcina
E lină
Fântină:
Acolo-ĭ Sânta-Mariă,
Cu noĭ mila eĭ să fie!
Călătorĭ câțĭ maĭ trecea,
Ea spre toțĭ se îndura,
Ea pre toțĭ îĭ adápa,
Drumurile le-aráta:
Sufletul din apă bea,
Și eĭ lumea o uĭta!
Iărașĭ calea să'țĭ apucĭ
Pînă când veĭ să ajungĭ
La mândră răchită,
Răchită'npupită.
Nu-ĭ mândră răchită,
Răchită'npupită,
Ci—mila să-ĭ fie! —
Tot Sânta Mariă,

подножіемъ моря, вершиной цвѣтетъ, у основанія распускается, у корней тихій источникъ; тамъ находится пресвятая Марія — да будетъ она милостива къ намъ! Сколько ни проходило путниковъ, надо всѣми она смиловалася, всѣхъ напаяла и указывала пути: напьется душа воды и забудетъ о мірѣ! — Затѣмъ снова ступай путемъ, пока не дойдешь до прекрасной, распускающейся ракиты. То не прекрасная, распускающаяся ракита, а св. Марія — да будетъ она милостива! — въ богатой шелковой одеждѣ. У убраннаго, покрытаго цвѣтами стола сидитъ и пишетъ мать

In haĭnă alésă,
Haĭnă de mătasă.
La mésă chitită,
Mésă înflorită,
Șede și scrie
Maĭca Mariă
Pre ceĭ viĭ și pre ceĭ morțĭ
Și-și însémnă a lor sorți.
Rógă-mi-te tu de ea
Cóla viilor s'o ĭea,
Dóră că s'a îndura
Și'ntre viĭ te-o însemna;
Dar ea nu se-va'ndura
Intre viĭ a te scriá,
Căcĭ cóla i s'a împlut,
Condeĭul și-l'a perdut;
Dar tu rógă-mi-te bine
Să te ĭea în raĭu cu sine,
Décă nu mi-te-aĭ rugat
Când a'ntrat
Scrisórea 'n sat.
Apoĭ ĭar du-mi-te du-te
Pre cărărĭ bătute
Pînă veĭ petrunde
Și tu veĭ ajunge
Tocma'n porta raĭuluĭ,
Unde-ĭ Florea sóreluĭ.
Acolo să te opreșcĭ,
Acolo s'adăpostescĭ,

Марія, (записываетъ) живыхъ и мертвыхъ, отмѣчаетъ себѣ ихъ судьбу. Попроси ее, чтобы она взяла страницу живыхъ, быть можетъ, она смилуется и помѣститъ тебя съ живыми. Но она не смилуется и не запишетъ тебя въ живыхъ, ибо страница наполнилась, перо затеряно. А ты попроси ее хорошенько взять тебя съ собою въ рай — коли не просилъ ее о томъ, когда было время. Затѣмъ иди себѣ, иди торными дорогами, пока не достигнешь райскихъ вратъ, гдѣ находится цвѣтъ Солнца. Тамъ ты остановись и укройся и жди терпѣливо часа возврата—

Şi aştéptă cu răbdare
Cĭăsul de reĭnturnare,
Că el va sosi,
Şi tu veĭ veni:
Décă cerbiĭ vor ara,
Cĭutele vor semena!

Pâmînte, pâmînte!
De aḑĭ înainte
Ĭan să'mi fiĭ părinte!
Să nu te grăbescĭ
Să mĕ putreḑescĭ,
Că acum îţĭ daŭ
Şi nu le maĭ ĭeaŭ
Spatele mele
In braţele tele,
Şi'ţĭ daŭ faţa mea
In pajiştea ta!

Румынское «причитаніе» — интересный обращикъ народно-поэтическаго синтеза, берущаго свои матеріалы отовсюду, достигающаго извѣстной цѣльности плана болѣе чутьемъ, чѣмъ разсчетомъ. Оттуда съ одной стороны накопленіе сходныхъ подробностей, съ другой — пробѣлы; то и другое даетъ поводъ къ анализу.

Загробный міръ — на западѣ; въ валашскихъ деревняхъ до сихъ поръ сохранился обычай хоронить покойника по полудни, чтобъ направить душу усопшаго въ загробный міръ вмѣстѣ съ заходящимъ солнцемъ (Аѳанасьевъ, Поэт. воззрѣнія, I, 182). Этотъ міръ отдѣленъ отъ нашего бушующимъ моремъ, на краю котораго, по сю сторону, символическое дерево «богинь» (дзинъ) съ тремя загадочными животными.

ибо онъ настанетъ, и ты придешь, — когда олени будутъ пахать, а лани сѣять! Земля, земля! Отнынѣ будь мнѣ матерью, не торопись обратить меня въ прахъ! Вотъ я отдаю въ твои объятья мое тѣло, которое никогда не возьму обратно, и лице — тебѣ подъ пастбище!

Если, какъ полагаетъ Hăsdeŭ (l. c. p. 707—9), въ основу этого изображенія легъ извѣстный апологъ Варлаама и Іосафа («притча о богатыхъ отъ болгарскихъ книгъ» или притча объ инорогѣ), то въ заплачкѣ онъ понятъ было своеобразно. Укажу, во всякомъ случаѣ, на сходную образность при сѣверномъ Иггдразилѣ: на вершинѣ его орелъ, у одного изъ корней змѣй, между орломъ и змѣемъ рыщетъ бѣлка, поселяя между ними вражду (сл. сокола, выдру и змѣя причитаніи). Дерево румынской пѣсни, дерево богинь (эпитетъ, перенесенный изъ сказочнаго Bradul, Buștenul-dînelor) [1]), впрочемъ, не является въ значеніи міроваго, служа другой цѣли: по его протянутымъ къ нему стволамъ мертвецъ переходитъ по ту сторону моря.—Когда Зосима на пути къ Рахманамъ, достигъ рѣки Евмеаса (Ѥоумьѩ), черезъ которую невозможно было перейти смертному, по молитвѣ святаго совершилось чудо: «и се два древа възрастоста ѿ землѧ доброзрачне и оукрашьсѧ зѣло исполнено доброоуханиѩ, възвысивсѧ ѥдино древо иже на сей странѣ рѣкы и взѧтъ мѧ на верхъ свои и възвысисѧ зѣло и преклонисѧ до средѣ рѣкы, и срѣте и другоѥ древо и взѧт мѧ на верхъ свои и преклонивсѧ постави мѧ на земли, ѩко възвысивсѧ древо пренесе мѧ чресъ рѣку» (Тихонр. Пам. II 79).

Еще два дерева встрѣчаются далѣе въ румынской заплачкѣ уже по ту сторону рѣки, на томъ свѣтѣ: верба и яблоня св. Петра; ракита—отрицательное уподобленіе: не распускающаяся ракита, а Богородица. Яблоня св. Петра едва-ли не выродилась изъ представленіи крестнаго, міроваго дерева: то и другое касаются вершинами небесъ, одно спускается корнями въ преисподнюю, какъ другое достигаетъ ими моря; подъ крестнымъ древомъ въ раю также упоминается источникъ юности, какъ здѣсь — источникъ забвенія.

Загробный путь румынскаго мертвеца нѣсколько запутанъ. Въ началѣ ему предстоитъ пройти «за плату» черезъ семь мы-

[1]) l. c. p. 709 и 715 прим. 4 (Mangĭucă).

тарствъ; въ житіи Василія Новаго ихъ двадцать одно, въ Словѣ о небесныхъ силахъ — двадцать. Преподобный Василій вручилъ ангеламъ, несшимъ душу Өеодоры, «мѣшецъ червленъ полнъ», чтобы искупить душу усопшей, когда нечистые духи будутъ истязать её на мытарствахъ. По ученію житія всѣ души безразлично, грѣшныя и праведныя, подвергаются посмертнымъ испытаніямъ. Такова, очевидно, точка зрѣнія, и румынской заплачки: пути спасеніи и пути осужденія раздѣляются лишь за областью семи мытарствъ, за вербой, откуда въ одну сторону дорога идетъ по полямъ, усѣяннымъ терніемъ, въ другую по цвѣтущимъ равнинамъ, какъ въ другой румынской заплачкѣ (Hăsdeй p. 707).

Tu te ducĭ în ceĭa lume,
Unde nu cunoscĭ pe nime;
Dar ĭea séma tare bine
Şi m'ascultă şe pe mine,
Că sînt doă drumurele:
Unu-ĭ tot cu floricele,
Florĭ negrite şi de jele;
Cel-al-alt cu busuĭoc,
Par' că-ĭ un pârîŭ de foc [1]).

Далѣе — слѣдуетъ предположить еще перепутье: у яблони св. Петра Богородица указываетъ странствующимъ душамъ «дороги», и она-же представляется еще въ другомъ образѣ: записывающею въ книгу живыхъ и мертвыхъ, т. е. спасенныхъ и осужденныхъ, «указывая имъ судьбу», т. е., вѣроятно, пути спасенія или осужденія, по которымъ имъ предстоитъ идти.— Я несомнѣваюсь, что подробности о расходящихся дорогахъ и Богородицѣ, очутившіяся въ заплачкѣ на разныхъ мѣстахъ загробнаго хожденія, въ началѣ составляли одно цѣлое, какъ

[1]) «Ты идешь на тотъ свѣтъ, гдѣ никого не знаешь; потому замѣть себя хорошенько и послушай меня: есть двѣ дорожки, одна вся въ цвѣтахъ темныхъ и печальныхъ, другая въ цвѣтахъ василька, словно огненный потокъ».

въ заключеніи славянскаго апокрифа объ Авраамѣ, напечатаннаго Hăsdeŭ (румынскій текстъ безъ конца): Господь велитъ архангелу Михаилу вознести Авраама «на аерь», гдѣ онъ видитъ на четвертомъ небѣ человѣка велелѣпна, то радовавшагося, то плакавшаго. Это «первозданный Адамъ», онъ радуется праведнымъ душамъ, идущимъ въ рай, сѣтуетъ о грѣшныхъ, идущихъ въ муку. «И пакы тоу видѣ единого чл҃ка стара, и *юноша* съ ним, и расписует *въсѣкомоу грѣхы*, и видѣ *двоа врата, на десной великотѣснаа, а на лѣво великоширокаа,* и пріиде едина жена, и ста на срѣдѣ обоих врат, и ни въ едина врата въходѧщи. И въпроси Авраамь ему. аблъкѫ и голѫба лѣпа, и възлюби Авраам сѧгнѫ да пріимет. и прѣдаст дх҃ь свои бг҃у. мц҃а мрт к҃е бг҃у нашемоу слава в вк҃ы.». — Въ текстѣ, изданномъ Тихонравовымъ, представляющемъ болѣе подробную редакцію апокрифа, распорядокъ разсказа иной: архангелъ взялъ «Авраама съ тѣломъ на облацѣхъ, и несе его *на рѣку нарѣцающѫюсѧ океанъ*», знакомую намъ рѣку загробныхъ хожденій. «И възрѣвъ Авраамъ видѣ двоа врата выспрь, единѣ мали, а другаѧ велика, посреди же обоихъ вратъ сѣдѧше му͏ж великъ на престолѣ славы дивныѧ, и народъ аггелъ окр͏тъ его. Се͏ж му͏ж плакаше͏ и смѣаше͏» (:Адамъ). Ангелы вгоняютъ семь душъ во врата «ведущаа въ пагубоу», всѣ онѣ оказались грѣшными, «развѣ юже дръжаше ангелъ дш҃ю въ рукоу своею, обрѣте бо еѧ грѣхъ точенъ съ правдами еѧ, да не ѡстави еа, ни въведе еѧ в покои, но въведе ю еже есть посрѣ͏д». — Это отвѣчаетъ непонятному эпизоду текста Hăsdeŭ о женѣ, которая «ста на средѣ обоих врат, и ни въ едина врата въходѧщи». Далѣе Авраамъ проситъ Михаила довести его «до соуднаго мѣста, да би͏х видѣлъ како соудитъ. — Тогда Михаилъ рече къ Аврааму: Доидевѣ, Аврааме, идѣже есть раи». Здѣсь происходитъ судъ надъ грѣшной душею, (не тою-ли, которую ангелъ держалъ въ рукахъ своихъ?): «соудія же рече: Принесите съписанаѧ памѧти. — И херувимъ несыи двои книгы, бѣше моужъ с нимъ великъ ѕѣло, имѣѧ на главѣ вѣнца три, единже вѣнецъ бѣше вышши другаго, его-же моужа на послоуш-

ство звааху, и дръжаше му^{ж} сей въ руцѣ своеи трость ѕлату. И рече судія къ нему: Обличи грѣхи сеа души. И разгнувъ книгы му^{ж} носимому херувимы и поиска грѣха тоа души». Тотъ судья — «Авель, муч҃а пръвіе, сеи-же ѡтвѣщеваи есть отецъ твои Енохъ, се есть учитель небесныи и книгчіи правдивъ, пусти-же и сѣмо да исъписаетъ безаконіа и правды комуждо», объясняетъ Аврааму архангелъ. — Если въ румынскомъ причитаніи послѣдняя роль перенесена на Богородицу, то эта замѣна естественно мотивировалась народнымъ представленіямъ о Божьей Матери, какъ предстательницѣ за людей, которую желательно было видѣть судьей ихъ прегрѣшеній.

Нѣтъ сомнѣнія, что ко многимъ изъ миѳическихъ представленій о загробной жизни, встрѣтившимся намъ въ хожденіи румынскаго мертвеца, легко подъискать параллели не только въ греко-римской [1]), но и въ индоевропейской древности: ей принадлежитъ представленіе о потокѣ, который предстоитъ переплыть или перейти умершему, о лающихъ псахъ, охраняющихъ загробный путь, о платѣ кормщику, перевозящему души и т. п. [2]). Но тѣ-же образы встрѣчаются и въ апокрифическихъ легендахъ, вліяніе которыхъ несомнѣнно обнаруживаетъ румынская заплачка. Сходныя черты усвоились другъ другу и дали въ результатѣ одно изъ тѣхъ осложненій, передъ которыми останавливается въ недоумѣніи изслѣдователь миѳологическаго генезиса. Какъ подѣлить мнѣ въ немъ долю своего и чужаго? Если западная локализація загробной области опредѣлилась «мытарствами», то она входитъ въ знакомый намъ кругъ представленій о мукахъ на западѣ, и ея до-христіанскій характеръ подлежитъ сомнѣнію — независимо отъ того, устоитъ или нѣтъ

---

[1]) Сл. примѣчанія Mangĭucă къ тексту разобраннаго причитанія, сообщеннаго имъ Hăsdeŭ l. c. стр. 713—16.

[2]) Котляревскій, О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ Славянъ стр. 172—3; сл. ib. стр. 145 и 203—4, 210—212 (о загробной платѣ, взимаемой съ мертвеца).

толкованіе geroe въ легендѣ объ Авраамѣ, которое Hăsdeŭ выводитъ изъ genune, предполагая, что 1) либо geroe написано вм. gerore, genone, genune, либо 2) искажено изъ genunoe—gerunoe—geroe. Примѣры подобнаго рода описокъ встрѣчаются у попа Григорія (сл. стр. 205); не приписать-ли ему возможность еще и слѣдующей: въ текстѣ стояло: arhagghelŭ se dose *în ceruri* (или: cerori, на небеса) r'apusul soarelui, căndo se adora *îngerii*; описка *în geroe* могла произойти подъ впечатлѣніемъ слѣдующаго: îngerii. Если такъ, то это устранило бы изъ области комбинацій слово geroe, не румынское народное повѣрье о загробномъ мірѣ за бурнымъ моремъ на западѣ солнца.

II.

Второй отдѣлъ текстовъ, изданныхъ г. Hăsdeŭ, открывается введеніемъ, въ которомъ говорится о происхожденіи богомильской ереси, о ея географическомъ распространеніи и о созданной или принятой ею литературѣ. Новаго въ этомъ обзорѣ—роль, предоставленная Румынамъ. Отраженіе манихейско-павликіанскихъ вѣрованій, богомильство создалось въ Болгаріи и оттуда высылало своихъ проповѣдниковъ далеко на западъ, черезъ сѣверную Италію въ Провансъ, являясь подъ новыми кличками: Катаровъ, Патареновъ и т. д., но поддерживая постоянную учительную связь съ своей болгарской родиной. Что Румыны могли быть вовлечены въ религіозное движеніе, обуявшее сосѣднюю съ ними страну, представляется вполнѣ вѣроятнымъ. «Съ 950 по 1650 г., говоритъ г. Hăsdeŭ (p. 259), въ теченіи шести столѣтій, богомильство *могло* имѣть, большее или меньшее, но во всякомъ случаѣ прямое вліяніе на сосѣднихъ Румынъ. Если это вліяніе не оказалось у насъ шумно, то главная тому причина—извѣстная терпимость румынскаго клира, показывавшаго видъ, что не замѣчаетъ мелкихъ отступленій отъ догмата, но отчасти—его догматическое невѣжество, не дозволявшее ему установить строгое различіе между ересью и православіемъ,

между тѣмъ, во что слѣдуетъ вѣровать и тѣмъ, во что нѣтъ. — Магачскій попъ Григорій, который не былъ простецомъ и тѣмъ менѣе еретикомъ, иначе онъ не сталъ бы столь ревностно списывать православный катихизисъ, — попъ Григорій распространяетъ всякаго рода еретическіе апокрифы, единственно по недостатку основательнаго богословскаго образованія. Тѣмъ легче могли совращаться заурядные попы. Такимъ-то образомъ было переведено въ XVI вѣкѣ на румынскій языкъ множество богомильскихъ сочиненій».

Этой переводческой дѣятельности, безразлично относившейся къ догматической сторонѣ своего дѣла, недостаточно для того, чтобъ объяснить на почвѣ Румыніи самостоятельное литературное движеніе богомильскаго характера. Я имѣю въ виду памятникъ, напечатанный г. Hăsdeй подъ заглавіемъ: Размышленія въ смертный часъ, авторъ котораго былъ «богомиломъ въ полномъ смыслѣ этого слова», и притомъ румыномъ, потому что въ указанной статьѣ издатель видитъ «единственное, извѣстное доселѣ, и притомъ чисто румынское произведеніе богомильскаго характера» (р. 448). Это предполагаетъ самостоятельное движеніе богомильской либо сродной съ нею еретической мысли на почвѣ Румыніи — если указанная выше статья въ самомъ дѣлѣ окажется богомильской, въ чемъ я лично не убѣжденъ. Какія-же существуютъ доказательства развитія дѣйствительно-румынскаго богомильства? То, что въ этомъ отношеніи сообщаетъ Hăsdeu, представляется мнѣ не особенно убѣдительнымъ. Начнемъ съ перваго. Bulgarus, bougre было однимъ изъ средневѣковыхъ названій для болгарскихъ богомиловъ; впослѣдствіи оно стало бранным ъ прозвищемъ и обобщилось — до нынѣшняго значенія франц. bougre, bougresse. Замѣтимъ другое, подобное-же обобщеніе, на этотъ разъ не унизительнаго характера: Катаръ — родоначальникъ нѣмецкаго Ketzer, т. е. вообще еретика. Встрѣчается-ли слово Валахъ въ томъ-же значеніи, въ какомъ bulgarus-богомилъ? Этого мы не знаемъ и Hăsdeй не даетъ намъ на этотъ счетъ никакихъ указаній, безъ которыхъ его

параллель съ bulgarus-богомилъ, и далѣе новофр. bougre, теряетъ свою доказательность. Дѣло въ томъ, что у Испанцевъ, начиная съ XIV в., vellaco, vellacho, bellaco означаетъ: maraud, coquin, fourbe; у Французовъ blaische, blesche, blêche — *trompeur, homme de mauvaise fois.* Уже старикъ Huet призналъ въ этомъ словѣ средневѣковую форму имени Valaque, говоритъ Hăsdeŭ (249), что подтверждаетъ и Francisque Michel, присоединяя, что на языкѣ современныхъ французскихъ мошенниковъ (argot) blêche значитъ vagabond, gueux. — Если bougre-Bulgarus восходитъ къ эпохѣ Альбигойцевъ, почему не blêche-Blachus, тѣмъ болѣе, что слово это извѣстно лишь во Франціи и Испаніи, по обѣ стороны Прованса? Изъ этого слѣдовало-бы, что въ XII—XIII в. Румыны принимали почти равное съ Болгарами участіе въ распространеніи богомильства въ Европѣ.

Заключеніе было-бы вѣрно лишь при данной точкѣ отправленія: Vlachus-богомилъ, которая не найдена. Влахъ, съ значеніемъ bellaco, blêche и т. п. не дурно вяжется съ ученіемъ, которое богомилы будто-бы приписывали Христу: τρόπῳ σώθητε, τουτέστι, μετὰ μηχανῆς καὶ ἀπάτης (Hăsdeŭ 253—4); но, быть можетъ, тутъ нѣтъ никакого отношенія къ ереси, и кличка относится къ такимъ-же народнымъ опредѣленіямъ, какъ Славянинъ, sclavus, перешедшій къ общему значенію раба (schiavo, sclave, esclave и т. п.), какъ «Влахъ—кошка» въ зооморфической росписи народовъ, встрѣчающейся въ славянскихъ Вопросахъ и отвѣтахъ (см. Hăsdeŭ p. 185; Тихонравовъ, Пам. Отреч. русск. литер. II, стр. 441). Нелестная характеристика Влаховъ въ замѣткахъ одного Византійца XI в., недавно открытыхъ проф. Васильевскимъ, какъ разъ сводится къ blêche=trompeur, homme de mauvaise foi.

«Заповѣдаю вамъ и вашимъ внукамъ слѣдующее», говоритъ византійскій бояринъ: «Родъ Влаховъ—родъ совершенно невѣрный и развращенный, не сохраняющій прочной вѣрности ни Богу, ни царю, ни сроднику, ни другу, но старающійся всѣхъ провести; они—большіе лгуны и страшные воры; они готовы каждый день

клясться самыми ужасными клятвами предъ своими друзьями и легко отметаютъ ихъ; они заключаютъ побратимства и вступаютъ въ кумовство, но этимъ только ухищряются обманывать простаковъ. Они никогда и ни къ кому не соблюдали вѣрности, ни даже къ древнимъ царямъ римскимъ.... Они трусливы, обладаютъ заячьими сердцами, обнаруживаютъ иногда дерзость, но и это отъ трусости. И такъ, заповѣдаю вамъ, совсѣмъ не довѣряйте имъ, и если возникнетъ когда мятежъ, и они будутъ притворно высказывать любовь и вѣрность и будутъ давать клятву предъ Богомъ въ соблюденіи оной — не вѣрьте имъ. Лучше вамъ совсѣмъ не приводить ихъ къ присягѣ и съ своей стороны не давать имъ клятвы, но остерегаться ихъ какъ злодѣевъ, чѣмъ клясться имъ или принимать отъ нихъ клятву. Совсѣмъ не слѣдуетъ имъ вѣрить; развѣ только изъ притворства будь другомъ ихъ».... [1]) — Это, быть можетъ, лицепріятный судъ сосѣдей, какъ въ другихъ подобныхъ кличкахъ отозвался судъ исторіи; но bellaco-богомилъ тутъ не при чемъ, тѣмъ болѣе, что и отождествленіе перваго слова съ Valachus отвергается Дицомъ: онъ сближаетъ его съ итальянскихъ vigliacco, отъ vilis, тогда какъ франц. blêche производитъ отъ греч. βλάξ (Diez Wb. a. v. bellaco и blêche).

Другое доказательство въ пользу румынскаго богомильства относится, собственно, не къ нему, а къ родственному ему павликіанству. Извѣстно, что послѣдователи послѣдней ереси особенно почитали ап. Павла, считая себя его прямыми послѣдователями, почему и называли себя христіанами св. Павла. — Подобное говоритъ о Молдаванахъ Георгій Рейхерсторферъ въ 1527 году: «gens ista Moldavica S. Pauli, ut ipsi volunt, religionem hactenus iam inde ab initio non sine summa veneratione et pietate coluit», а въ 1536 одинъ Молдаванскій боя-

---

[1]) Васильевскій, Совѣты и разсказы византійскаго боярина XI вѣка. СПБ. 1881, p. 105—6, § 186, греч. текстъ ib. 106—107. Сл. p. 112—113, § 188.

ринъ увѣрялъ нѣмецкаго дипломата, что Petru-vodă Rareš — христіанинъ «по закону св. Павла». Еще въ 1699 году нѣкоторые трансильванскіе Румыны почитали ап. Павла выше всѣхъ святыхъ, а среди венгерскихъ Саксовъ до сихъ поръ ходитъ присловье: er hat sie verlassen, wie Sanct-Paul die Bloch, онъ покинулъ ихъ, како св. Павелъ Валаховъ (сл. Hăsdeŭ l. c. 251—2). Пропаганду Павликіанства или Манихейства въ Румыніи г. Hăsdeŭ (p. 565) считаетъ очень древнею: до зарожденія болгарскаго богомильства, стало быть, до X-го вѣка. Этимъ онъ объясняетъ *богомильскій* характеръ двухъ международныхъ пѣсенъ, до сихъ поръ не найденныхъ въ Болгаріи (если онѣ не встрѣтятся въ собраніи Верковича), сложившихся, по его мнѣнію, въ Персіи, въ манихейско-павликіанской средѣ, перешедшихъ въ Румынію, и отсюда уже распространившихся далѣе съ проповѣдью богомильства — до Италіи и Прованса. — Разборъ этого мнѣнія, возможный лишь въ связи съ разборомъ самихъ пѣсенъ, мы предложимъ въ слѣдующей главѣ.

Такъ или иначе, существованіе на румынскомъ языкѣ богомильскихъ апокрифовъ, либо такихъ, которые были усвоены богомилами, не связано необходимо съ самостоятельною жизнью ереси на румынской почвѣ. Перейдемъ къ краткому обозрѣнію памятниковъ этого рода, изданныхъ г. Hăsdeŭ.

Въ числѣ книгъ, отметавшихся восточною церковью, поминаются молитвы противъ трясавицъ и нежитей; индексы приписываютъ одну такую молитву болгарскому попу Іереміи, т. е. Іереміи Богомилу, и указываютъ на ея содержаніе: въ ней упоминался св. Сисиній на горѣ Синаѣ, архангелъ Михаилъ и семь трясавицъ, дочерей Ирода [1]). Очень вѣроятно, что подъ

---

[1]) «(вопросы Іеремія къ Богородици о недузѣ естественѣмъ,) и еже именуютъ трясавици, басни суть Іеремія попа Болгарьскаго; глаголетъ бо окаанный сей, яко сѣдящу святому Сисепію на горѣ Синайстѣй, и Ангела Михаила именуетъ, еже на соблазнъ людемъ многымъ, и седмь дщерій Иродовыхъ трясцами баснъствоваше, сихъ же ни Евангелисты,

Сисиніемъ богомильскаго заговора разумѣется послѣдователь Манеса (ὁ τούτου διάδοχος), ставшій во главѣ секты по смерти ея основателя (l. c. стр. 717). У Богомиловъ могла существовать легенда о немъ и молитва съ его именемъ, планъ которой указанъ церковнославянскимъ индексомъ. Въ этомъ свѣтѣ представляются мнѣ взаимныя отношенія статей, собранныхъ г. Häsdeu (стр. 264 — 91 и 717 — 719) для уясненія даннаго вопроса, я присоединю къ нимъ еще греческія легенды у Алляція, на которыя давно указалъ мнѣ проф. Деступисъ [1]).

Алляцій приводитъ два разсказа о Сисиніи, одинъ подробный, безъ начала, другой краткій, но сохранившійся вполнѣ и дающій возможность возстановить начало перваго [2]).

Въ Аравіи, въ странѣ авситидійской, жила одна женщина по имени Мелитина. Она произвела на свѣтъ семерыхъ дѣтей, но всѣ они были погублены Гилло—демоническимъ существомъ, похищавшимъ и пожиравшимъ новорожденныхъ по повѣрью, восходящему къ древней Греціи (Γελλώ), популярному въ средніе

ни единъ отъ святыхъ седми именована, но едина, испросившая главу Предотечеву, о ней-же явѣ есть, яко и та дщи Филиппова, а не Иродова. Великій-же Сисеній, Патріархъ Костянтина града, въ своихъ ему словесѣхъ, сице глаголаше: не мните мя оного Сисеніа лживаго, его-же написа Іеремія попъ неразумный на соблазнъ людемъ, и о нежитѣхъ, сирѣчь изъ пустыня исходятъ и о древѣ крестнѣмъ.... то всё попъ Іеремія изглаголалъ». Сл. Калайдовичъ, Іоаннъ Экзархъ болгарскій стр. 210 прим. 8. — См. сводный текстъ у Пыпина, Для объясненія статьи о ложныхъ книгахъ въ Лѣт. Зан. Археограф. Коммиссіи 1861 г. I стр. 39—40; къ имени Михаила варіантъ: Сихаилъ.

[1]) Allatii De quorundam Graecorum opinationibus, стр. 126 и слѣд., стр. 133 и слѣд. Эти сопоставленія были сдѣланы мною, когда я получилъ, благодаря любезности Н. Д. Мансветова, его статью: Византійскій матеріалъ для Сказанія о двѣнадцати трясавицахъ (Москва 1881). Мнѣ оставалось воспользоваться его изложеніемъ греческихъ легендъ и другими указаніями, разсѣянными въ его интересномъ трудѣ. Тексты Алляціи см. въ Приложеніи № II.

[2]) Мансветовъ стр. 9 слѣд.

вѣка (Γιλλώ, Γιλώ, Γυλοῦ, Γιλοῦ, Γελοῦ), живому и въ современномъ простонародьи [1]). — Чтобы спасти слѣдующихъ дѣтей, Мелитина строитъ, вдали отъ всякаго жилья, башню, и, намѣреваясь произвесть на свѣтъ двухъ мальчиковъ, заперлась въ ней, такъ что ни снаружи, ни изнутри нельзя было проникнуть въ ея убѣжище. Но въ это время святые Сисиній и Сисинодоръ, родные братья Мелитины, возвратясь съ военной службы, вздумали навѣстить свою сестру, пришли и просятъ пустить ихъ. Мелитина отвѣчаетъ, что не можетъ отворить, потому что боится за своихъ дѣтей. Они повторяютъ свою просьбу, прибавляя, что они ангелы Божіи. И вотъ, когда двери отворились, поднялся съ земли злой духъ, вошелъ въ горло лошади, на которой пріѣхалъ одинъ изъ братьевъ, и въ полночь умертвилъ ребенка. Узнавши объ этомъ Мелитина начала плакать и жаловаться на своихъ братьевъ; святые, поднявши руки къ небу, стали просить (Бога) дать имъ власть надъ нечистою и поймать её. — Здѣсь примыкаетъ пространная версія легенды. — Получивъ власть отъ Бога Вседержителя, они тотчасъ сѣли на своихъ коней крылатоуздныхъ (πτεροχαλίνος) и погнали черезъ пропасти и моря на гору Ливанскую. На пути повстрѣчали они ἰτεάν, вербу (по краткому сказанію — πεύκην), и спросили у нея: не видала-ли она пролетѣвшую Гилло? Но она сказала: нѣтъ, не видала. И закляли её святые, говоря, да не будетъ отъ тебя плода во вѣкъ, и человѣкъ да не вкуситъ отъ него. Затѣмъ, продолжая свой путь, всадники повстрѣчали терновый кустъ (βάτον), спросили у него то-же самое и, получивъ отрицательный отвѣтъ, также произнесли на него проклятіе: «корень твой пусть произведетъ верхушку, а верхушка корень; плодъ твой пусть будетъ никуда не годенъ и человѣкъ не будетъ питаться имъ». Наконецъ они встрѣтили благословенную оливу (ἐλαίαν), спросили у нея и получили въ отвѣтъ: «бѣгите скорѣе, святые Божіи, потому

---

[1]) Сл. Schmidt, Volksleben der Neugriechen I, 139—140.

что она спѣшитъ скрыться на морскомъ берегу» (по краткой версіи: при морѣ подъ двадцатью травами, подъ говорящею головою, подъ мозгами дѣтей). Святые Божіи, Сисиній и Сисинодоръ, благословили оливу и сказали: «плодъ твой великъ будетъ, святые просвѣтятся чрезъ него, цари и бѣдники возвеселятся о немъ». Поспѣшивъ къ морю, святые увидѣли летѣвшую мерзкую Гилло, и какъ только она завидѣла святыхъ, обратилась въ рыбу, а святые въ рыболововъ, и начали ловить её. Тогда мерзкая Гилло обратилась въ ласточку, а святые, получившіе благодать, сдѣлались соколами и стали преслѣдовать её. Тогда Гилло, увидѣвъ, что не можетъ обмануть святыхъ, сдѣлалась козлинымъ волосомъ и сѣла въ царскую бороду, чтобы остаться неузнанною. Святые, приступивъ, поклонились царю, говоря: «Владыко царь, хотимъ просить у твоего величества исполнить одну нашу просьбу, и если хорошо и угодно будетъ тебѣ исполнить её, объяви намъ въ скорости, потому что мы находимся въ большомъ смущеніи». Тогда царь говоритъ святымъ: «Просите, ибо я вижу, что вы благородны и разумны». Святые говорятъ царю: «ничего другаго не желаемъ отъ величества твоего, какъ только вынуть козій волосъ изъ бороды твоей, чтобы ты видѣлъ и удивился». «Возмите его», говоритъ царь; и вотъ святые, расправивши её съ почтеніемъ, съ великимъ вниманіемъ вынули волосъ. Тогда мерзкая Гилло, видя, что не можетъ обмануть святыхъ, обратилась въ женщину...., а они, схвативши её за волосы, повергли на землю и начали сильно бить, говоря: «Престань, мерзкая Гилло, не убивай дѣтей христіанскихъ, ни рабы Божіей имя рекъ». Гилло обѣщаетъ возвратить ребенка, если Сисиній и Сисинодоръ въ состояніи будутъ вывести на ладонь матернее молоко, которое сосали, что̀ они, послѣ молитвы, и исполняютъ. Гилло сдается и объясняетъ, что̀ нужно, чтобы избавиться отъ нея и лишить ее силы вредить людямъ: если кто напишетъ 12 съ половиною именъ моихъ, не взойду въ домъ раба Божія, имѣющаго *молитву* сію, ни къ сожительницѣ его такой-то, ни къ дѣтямъ ихъ, но отойду отъ дома ихъ на 75 стадій. Тогда говорятъ

святые къ Гилло: «Скажи-же проклятая, премерзкія имена твои, прежде чѣмъ предадимъ тебя жестокой смерти». Разсказъ кончается перечнемъ этихъ именъ.

Въ слѣдующихъ пересказахъ легенды мы встрѣтимъ то-же содержаніе и тѣ-же сказочныя подробности, за исключеніемъ эпизода о превращеніяхъ (рыба—рыболовы, ласточка—соколы; козій волосъ), извѣстнаго въ цѣломъ циклѣ сказокъ востока и запада [1]), и Сисиподора. Дѣйствующимъ лицомъ является одинъ Сисиній; лишь однажды намъ встрѣтится упоминаніе его братьевъ.

Hăsdeŭ издалъ три пересказа нашей легенды; 1) въ славянскомъ текстѣ, написанномъ около 1500 г. какимъ-то румыномъ, на что указываютъ особенности языка, смѣшеніе родительнаго падежа съ дательнымъ и т. п. Списокъ съ этого текста, нашедшій себѣ мѣсто въ сборникѣ Григорія, относится ко времени около 1580 г.; 2) въ румынскомъ переводѣ этой легенды, сдѣланномъ ок. 1550 г. (сл. Hăsdeŭ p. 274); 3) въ редакціи современной народной книги. Сообщаемъ содержаніе славянской статьи:

Великій воинъ былъ св. Сисиній, одолѣвалъ Сиріанъ, Измаильтянъ и Татаръ; однажды, когда онъ возвращался съ востока въ Равію, ангелъ Господень явился ему во снѣ и сказалъ: Пойди къ сестрѣ твоей Мелентіи, она родила шестерыхъ дѣтей, пять изъ нихъ похитилъ дьяволъ, хочетъ взять и шестаго. Она-же сотворила мраморный столбъ, оковала его гвоздіемъ желѣзнымъ и залила оловомъ, и въ немъ затворилась съ двумя отроковицами—служанками. — Сисиній ѣдетъ къ столпу, но сестра отказывается отворить ему, «ꙗкож боѧсе врага̇ Вараха(?)» (въ рум. текстѣ: că mâ temu de dracul înșelătoriul). Только послѣ увѣренія Сиси-

[1]) Hăsdeŭ говоритъ о немъ по другому поводу p. 550—553, цитуя (по сообщенію Гастера) румынскую сказку у Шоттовъ № 18, сербскую (Караџић № 6); Straparola VIII, 5 (6); Grimm Kindermärchen № 68 (и т. III p. 117—119); Hahn № 68; 1001 ночь (ночь 54—55); Сорокъ визирей, ночь XVIII p. 195 слѣд.; Ssiddikür, введеніе.

нія: «азь есмь ловцу (вм. ловець) діавола (вм.—у) тому, мене раді ѡтженет Гь҃ діаволу (вм.—а) того», она его впустила, но вмѣстѣ съ нимъ вошелъ и діаволъ, спрятавшись въ образѣ просянаго зерна подъ копыта Сисиніева коня, похитилъ сына Мелентіи и побѣжалъ къ морю. Сисиній скачетъ за нимъ слѣдомъ: въ рукахъ у него пламенное копье, отъ коня его пышетъ огнемъ. Онъ прискакалъ къ вербѣ и спрашиваетъ, не видала-ли она «врага бежаща и ѡтроку (—а) носеща». Та видѣла, но отзывается невѣдѣніемъ, и Сисиній проклинаетъ её: «Да цветеш и плод да не сътвориш!» Далѣе онъ обращается съ тѣмъ-же вопросомъ къ купинѣ (rugŭ); тотъ же отвѣтъ и проклятіе: «да си проклета, гдеж есть коренъ твои, ту бѫдеть и връх твои! кто хощет мимо ити к тебѣ, а ты потькнешi (ркп. тi) е, а себе на проклетіе». Отвѣта онъ добивается отъ маслины, стоявшей у моря: она говоритъ ему, что врагъ ринулся въ море—и Сисиній её благословляетъ: «да иси блс҃венно и ѡс҃щенно древо бж҃їи маслину (sic), и будеше вьсем цр҃квам на просщ҃еніе, а чл҃ком на спасеніе. Тако быст»[1]). — Сисиній подходитъ къ морю, закидываетъ свою удицу, вытянулъ дьявола на берегъ и началъ его бить желѣзною палицею, требуя, чтобы онъ выдалъ ему дѣтей Мелинтіаны. Я пожралъ ихъ, отвѣчаетъ дьяволъ. — Изрыгни ихъ. — Изрыгни и ты на длань матернее молоко, которое сосалъ ребенкомъ! — Чудо совершается по молитвѣ святаго, и дьяволъ принужденъ изрыгнуть пожранныхъ имъ младенцевъ. Тогда Сисиній говоритъ, что не отпуститъ нечистаго, пока онъ не дастъ ему зарока— и тотъ дважды клянется: гдѣ *молитва сія глаголется и имя твое упомянуто будетъ*, «ту дїавол не настигнет». Подъ молитвой несомнѣнно разумѣется тотъ перечень именъ, о которомъ

[1]) Новый текстъ легенды (по народной книгѣ) вставилъ между купиной и маслиной еще одно дерево у морскаго берега: тополь (páltinŭ); на вопросъ святаго онъ отвѣчаетъ, что видѣлъ діавола и слышалъ крики мальчика. Сисиній благословляетъ его: да стоитъ онъ передъ церковью, грѣшнымъ на исправленіе, праведнымъ на спасеніе. — Очевидно, позднѣйшее умноженіе древняго мотива.

говоритъ греческая статья и который здѣсь опущенъ. Новый текстъ румынской легенды (по народной книгѣ) обращаетъ клятву въ рукописаніе, zapis; такъ и въ молитвѣ румынскаго трепетника. — Въ текстѣ Григорія святой, взявъ клятву съ діавола, «посла его подъ мраком» (suptu întunerec); въ новомъ онъ рубитъ ему голову, поретъ ему грудь по животъ и бросаетъ въ море, заклявъ его никогда оттуда не выходить. Особое отличіе представляетъ начало этой версіи: св. Сисиній—*съ братьями* ходилъ охотиться съ какимъ-то императоромъ (вспомнимъ царя и брата Сисинодора греческой легенды); однажды въ лѣсу поднялась страшная буря (сл. въ древнемъ текстѣ рѣчь Сисинія къ сестрѣ: ѡтврьзи ми стлъпь да вьниду, ꙗк велїа ест вьну зима и велїа въалица: рум. mare vihor), всѣ разсѣялись кто-куда, а Сисиній, по волѣ Божіей, добирается до башни на берегу моря, гдѣ жила его сестра и т. п. — Проклятія и благословенія, расточаемыя деревьямъ, принадлежатъ уже греческой статьѣ; Hăsdeŭ (p. 297—8; сл. 276) вмѣнялъ ихъ болгарскому оригиналу и указывалъ на мотивы одной пѣсни въ сборникѣ Миладиновыхъ (№ XXXVI, p. 36), гдѣ Богородица точно также проклинаетъ, либо благословляетъ деревья:

Тонка ясика тонка да бидитъ
Тонка да бидитъ, сенка да нематъ...
Тонка-на евла тонка да бидитъ
Ни цутъ да цутитъ, ни родъ да родитъ...
Зелени бжршленъ зеленъ да бидитъ,
Зеленъ да бидитъ зиме и лете,
Цутъ да ми цутитъ, родъ да ми родитъ,
Родъ да ми родитъ цжрни ѩгленя. [1]).

[1]) Въ одномъ варьянтѣ этой пѣсни проклятіе обращено на «бжрбу»; въ болгарскихъ колядкахъ Богородица проклинаетъ «абленево» дерево, не преклонившееся во время крещенія Спасителя; І. Христосъ—дерево «трепетлику». Что до вопросовъ, обращенныхъ къ деревьямъ, то они принадлежатъ распространенному сказочному мотиву. Сл. напр. Аѳан. Р. Н. С. IV, стр. 64.

Мы видѣли, что румынская легенда разумѣла подъ *молитвой*: запись дьявольскихъ именъ, гонящихъ бѣса. Её отобралъ у него Сисиній: это — молитва св. Сисинія. Въ заключеніи пространной греческой статьи помѣщены три заговора противъ Гилло, обращенные къ Сисинію и Сисинодору, къ I. Христу и Божьей Матери; подобные заговоры встрѣтились въ одномъ коптскомъ евхологіи: одинъ изъ нихъ—съ сказаніемъ о Гилло [1]); въ греческомъ заклинаніи на головную боль читается обращеніе къ свв. Сисинію и Синіану, упоминается о нечистой Гилло, о семи дѣтяхъ Мелитины и о двѣнадцати именахъ, которыя писали на бумажкѣ и носили какъ предохранительное средство [2]). Мотивы легенды дали рамку заговору: сидѣніе у моря, въ каменномъ столбѣ (башня Мелитины), на горѣ (сл. Ливанскія горы греческой статьи), моментъ послѣдней борьбы; но дѣйствуетъ не Сисиній, а небесныя силы, архангелъ Михаилъ и т. п.; Гилло-дьяволъ то является съ своими разнообразными именами, то раздробился на столько-же демоническихъ лицъ, трясавицъ, дочерей Ирода, выходящихъ изъ моря, какъ Гилло-дьяволъ, поражаемый святымъ. Такъ сложился типъ *молитвы Сисинія*, о которомъ говоритъ индексъ.

Къ этому типу относятся двѣ румынскихъ молитвы, изъ которыхъ одна, печатающаяся при Трепетникѣ, замѣнила имя Сисинія — именемъ *Іосифа*, другая входитъ въ составъ народной книги, ходящей подъ заглавіемъ: Чудеса св. *Сисоя* (Minunile sfîntului Sisoe), т. е. Сисинія, и представляющей сводъ различныхъ апокрифическихъ статей: за молитвой св. Сисоя идетъ его легенда (въ новой редакціи, о которой говорено выше), далѣе приговоръ Понтія Пилата, перечень воздыханій, слезъ Спасителя и т. п. Оба текста молитвы могутъ быть признаны принадлежащими къ одной редакціи, не смотря на отличіе именъ и нѣкоторыя мелкія разногласія. Сообщаю въ переводѣ статью, замѣнившую Сисинія—Сисоемъ (Hăsdeŭ 277—8):

---

[1]) Мансветовъ l. c. стр. 11, прим. I.

[2]) l. c. стр. 15.

«Я, святой Сисой, рабъ Господень, сходя съ Сіонъ-горы, съ высотъ Элеона, видѣлъ какъ архангелъ Михаилъ, ангельскій воевода, встрѣтилъ Авещицу (= Гилло, дьявола), крыло Сатанино: волосы у ней до пятъ, глаза словно огонь, изъ пасти и отъ всего тѣла исходило пламя; она шла, сильно блеща, безобразная видомъ. Встрѣтилъ её архангелъ Михаилъ и спрашиваетъ: Откуда идешь ты, Сатана, духъ нечистый, и куда, и какія тебѣ имена? А она отвѣчала: Я — нечистый духъ, крыло Сатанино. Тогда Архангелъ схватилъ её за волосы и страшно билъ её, она-же завопила гласомъ великимъ, говоря, чтобъ ангелъ отсталъ бить её, что она все скажетъ ему по ряду. Когда-же ангелъ прекратилъ бить её, она принялась сказывать ему: Слышала я о дѣвицѣ Маріи, дочери Іоакима и Анны, о которой архангелъ Михаилъ возвѣстилъ по всѣмъ градамъ, что отъ Маріи родится Іисусъ Назареянинъ; я и иду съ моими дьявольскими ухищреніями, дабы соблазнить её. А архангелъ говоритъ: Разскажи мнѣ, каковы были донынѣ твои ухищренія. И онъ схватилъ её за волосы и началъ её сильно бить и колоть. Она и говоритъ ангелу: Оставь меня, я разскажу тебѣ всё по ряду: я обращаюсь въ муху, паука, собаку, во всѣ образы видимые и невидимые, и иду соблазнять женщинъ, похищаю юношей, соблазняю ихъ дѣвушекъ въ глубокомъ снѣ. У меня 19(?) именъ (слѣдуетъ ихъ перечень). Гдѣ обрѣтутся записанными мои имена, къ тому дому я никогда не подойду на семь миль, ни къ обитателямъ того дома, пока будутъ стоять небо и земля, во вѣки, аминь». — Въ редакціи Трепетника сатана даетъ на то запись (zapis) архангелу.

Сюда принадлежитъ и Буслаевскій заговоръ: мѣсто дѣйствія у моря, имена дьявола обратились въ столькихъ-же трясавицъ, дочерей Ирода; вмѣсто Михаила названы другіе ангелы (Сихаилъ) и святые:

«При мори Черномъ стоитъ столпъ каменнъ, въ столпѣ сѣдитъ святый великій апостолъ Сисинѣй, и зритъ апостолъ святый Сисинѣй: возмутитсѧ море до ѡблака и изыдутъ изъ моря .і҃в. женъ простовласыхъ.... окаянніи дьяволіе видѣніе? Они-же

рѣкоша: Мы есми трѧсавицы, дщери Ирода царѧ. И вопроси ихъ святый Сисинѣй: Окаяніи діаволи, почто есмя сѣмо пришли? Они-же рекоша: Пришли есмя мучити родъ человѣческій и т. д. И помолися богу святый Сисинѣй: Господи, Господи, избави рода сего человѣческаго ѡтъ окаянныхъ сихъ дияволъ. И посла къ нему Христосъ .в҃. аггела, Сихаила и Аноса и .д҃.х евангелистовъ, Луку, Марка, Матѳеѧ, Іоанна, и начаша ихъ бити .д҃.ми дубъцы желѣзными и дающи им по три тысячи ранъ на день. Они-же начаша молитися имъ: Святый великій апостолъ Сисинѣй и Сихайло и Аносъ и .д҃. евангелисты Лука, Марко, Матѳей, Іоаннъ, не мучите насъ; гдѣ ваши имена святые заслышимъ, прославится въ которомъ роду, того мы роду бѣгаемъ за .г҃. дни поприщъ. И вопроси ихъ святый апостолъ Сисинѣй и Сихайло: Что ваши суть діяволи имена?» (Слѣдуетъ отвѣтъ) [1].

Видоизмѣненіемъ этой заговорной формулы представляются тѣ ея варьянты, въ которыхъ Сисиній, игравшій въ предъидущихъ молитвахъ роль зрителя, забытъ, и борьба происходитъ между небесными воителями и демонской силой. Такъ въ нѣкоторыхъ русскихъ заклинаніяхъ: мѣсто дѣйствія на Фаворской горѣ, подъ дубомъ Мамврійскимъ, тамъ сидятъ Сихаилъ и Михаилъ, собрались всѣ силы небесныя, поражащія семь дѣвъ простоволасыхъ, дочерей Ирода [2]) и т. д. — Этотъ типъ заговора попадается и безъ позднѣйшей дифференціаціи одного демоническаго лица на нѣсколько. Такъ въ одномъ народномъ заклятіи изъ Буковины (Hăsdeŭ 279 — 80), гдѣ архангелъ Михаилъ встрѣчается съ Сатаной на горѣ Элеонской, и въ славянскомъ заговорѣ попа Симеона, помѣщенномъ въ магачскомъ сборникѣ Григорія.

---

[1]) Буслаевъ, О народной поэзіи въ древне-русской литературѣ, Приложенія стр. 28; сл. Тихонравова, Пам. отр. русск. лит. II, стр. 351—2; Майкова, Великорусскія Заклинанія № 103 (и тамже другіе заговоры отъ трясавицы. Малорусскіе у Ефименка, Сборникъ малороссійскихъ заклинаній №№ 33—35).

[2]) Буслаевъ l. c. Приложенія стр. 29, b. (по Лѣчебнику XVII в.); сл. Майковъ l. c. № 105.

Приводимъ его какъ обращикъ славянскаго литературнаго языка, бывшаго въ ходу у румынскаго священства въ XVII в.

«Азь архагг҃ль Михаиль ходих по горѣ Елеѡнстѣи и обрѣтох вѣщицъ именимъ Авизою и рекох еи: ти еси злоплемен и проклетое вѣ.... ѡна бо бѣше прострѣла власи свои до пету. И рече еи архагг҃ль Михаиль: не имам поустити, аще ми сѧ не клънеши, и повѣжди ми роду своему и име.... (она) же рече ему: наш род мо(....) име: .а҃. мора, .в҃. вѣщица, .г҃. ахоха, .д҃. пладница, .є҃. лекта, .ѕ҃. члкоу.... дица, .ꙁ҃. полонощница и свевела, .ѳ҃. дѣ.... иѡдаваѫща, .і҃. нерадостна, .аі҃. чръни.... нигде да не сам бил клъноутисѧ, архагг҃ле Михаиле, идеже стоит мл҃тви сіе въ дому....» (ib. стр. 280—1).

Имена демона, какъ ни попорченными они являются въ текстѣ попа Симеона, могутъ дать поводъ къ нѣкоторымъ замѣчаніямъ. Hăsdeŭ (281—2 и 719) сопоставилъ ряды именъ, встрѣчающихся въ румынскихъ и русскихъ текстахъ заговора и въ заклятіи попа Симеона; русскія имена не идутъ въ сравненіе, какъ поздніе эпитеты, явившіяся съ обращеніемъ молитвы отъ Гиллу въ заговоръ противъ лихорадки (Трясея, Огнея и т. п.); новый матеріалъ сближеній даетъ греческая статья. — Въ румынскихъ текстахъ демонъ является въ началѣ съ *общимъ* именемъ; которое потомъ встрѣчаемъ въ числѣ частныхъ:

Сисой: Михаилъ встрѣчаетъ *Авѣщицу*. Ея 1-ое имя: *Авѣщица*, 6-е *Avezìha*.

Іосифъ: Михаилъ встрѣчаетъ *Авѣщицу*; 1-ое имя: *Авѣщица*, 2-ое *Avaruza*.

Буковинская Сказка: Михаилъ встрѣчаетъ *Avezuha*'у; 1-ое имя: *Вѣщица*, 6-е *Avezuha*.

Попъ Симеонъ: Михаилъ встрѣчаетъ *Авизою*; 1-ое имя: *Мора*, 2-ое *Вѣщица*.

Вѣщица = Авѣщица и Avezìha—Avezuha—Авизоя—Avaruza(?)—частныя имена демона, вѣроятно стоявшія въ началѣ серіи и обобщенныя, какъ въ греческой статьѣ Γυλοῦ является въ томъ и другомъ значеніи. Здѣсь послѣдовательность частныхъ

именъ такая: 1) Γυλοῦ (Вѣщица?) 2) Μωρρᾶ (Μωρά) = *Мора*, первое имя у Симеона; 3) Βυζοῦ = *Авизоя* и т. д. Βυζοῦ объясняется: «высасывающая» изъ человѣка кровь, силы и т. д.; сл. Ὀβιζοῦθ въ Testamentum Solomonis: ея дѣло «убивать дѣтей (= Гилу), поражать глухотою уши, слѣпить глаза, смыкать уста уздою, губить разсудокъ и знобить тѣло» [1]). Изъ слѣдующихъ обозначеній одно, 9-ое въ текстѣ Симеона, покрывается греческимъ: дѣ...иωдаважща = παιδοπνίκτρια. — Объясненія нѣкоторыхъ другихъ именъ можно ожидать отъ дальнѣйшаго изслѣдованія нашей статьи, источники которой г. Мансветовъ возводитъ къ халдейскому ученію о 12-ти астральныхъ духахъ, вліяющихъ на человѣческую судьбу: ученію, усвоенному гностическими и манихейскими сектами, воспринятому въ извѣстномъ примѣненіи и христіанствомъ. Въ этой исторической послѣдовательности становится понятнымъ, почему «молитва о трясавицахъ» могла быть понята, какъ принадлежащая къ составу богомильскаго апокрифическаго кодекса.

Уже во время печатанія этихъ строкъ я могъ познакомиться, благодаря любезности д-ра Гастера [2]), съ корректурными листами его работы по средневѣковымъ еврейскимъ сказаніямъ, захватившимъ въ свою область и нашу заговорную формулу. Оказывается, что сложившись гдѣ-то на востокѣ, на границахъ Персіи и Сиріи (l. c. p. 77), она отразилась не только въ богомильской, но и въ іюдейско-каббалистической литературѣ. Въ Alphabetum Siracidis, относящемся къ VIII в. (p. 77), разсказывается

---

[1]) Мансветовъ, l. c. p. 6.

[2]) Изъ писменнаго сообщенія д-ра Гастера я узналъ, что ему удалось пріобрѣсть еще одинъ сборникъ румынскихъ апокрифовъ, первой половины XVIII в., содержащій, между прочимъ: Дни добрые и злые, Истолкованіе Алфавита, Вопросы и отвѣты (космологическаго содержанія), Легенду о 12-ти пятницахъ; — и что, кромѣ упомянутыхъ выше (стр. 2—3) повѣстей, въ румынской литературѣ извѣстны и Синагрипъ, и 12 Сновъ Шаханшаха, и Семь Мудрецовъ и т. д.

о первозданной женѣ Адама, Lilith, что она удалилась отъ него и Господь послалъ за нею трехъ ангеловъ, дабы привести её обратно. Ангелы находятъ её стоящею въ водѣ, той самой, въ которой впослѣдствіи суждено было погибнуть Египтянамъ; когда она отказывается идти, и посланные грозятся утопить её, она говоритъ: «Оставьте меня, ибо я создана для того, чтобы вредить новорожденнымъ, мальчикамъ до восьми, дѣвочкамъ до 12 дней отъ роду», и клянется именемъ Бога жива, что гдѣ ни увидитъ на амулетѣ имена или образъ ангеловъ, тамъ она не будетъ приносить вреда дѣтямъ (67).—Sepher Raziel сообщаетъ содержаніе заговорной формулы противъ нея: «Заклинаю тебя, первая Ева, именемъ твоего Творца и трехъ ангеловъ, посланныхъ за тобою Господомъ, и ангела моря, которымъ ты клялась, что ни ты и никто изъ твоего сонма не будете вредить тамъ, гдѣ ты увидишь наши имена, ни тому, кто ихъ носитъ на себѣ; заклинаю тебя . . . . что ни ты и никто изъ твоихъ не будете вредить рожаницѣ (имярекъ) и ея новорожденному, ни днемъ, ни ночью, ни головѣ, ни сердцу, ни 208 членамъ, ни 365 жиламъ. Запрещаю это тебѣ и твоему сонму силой этихъ именъ и печатей» (68—9).—Sohar I говоритъ о Лилитъ, которую зоветъ Kelipha'ой, что она сначала заклята была въ море, но по грѣхопаденіи Адама и Евы, блуждаетъ по свѣту, умерщвляя малыхъ дѣтей за грѣхи ихъ родителей (69). — Вотъ наконецъ и еще одно еврейское сказаніе (70—1), совершенно приводящее насъ къ типу румынскихъ и славянскихъ заклинаній: однажды пророкъ Илья встрѣтилъ Лилитъ со всѣмъ ея сонмомъ и спросилъ её: куда идешь ты, злая, нечистая, съ твоимъ нечистымъ сонмомъ? Она отвѣчала: Илья, господинъ мой! я иду къ родильницѣ такой-то, чтобъ навести на неё смертный сонъ, похитить ея ребенка, выпить его кровь, мозгъ его костей, не трогая его тѣла. — Илья заклинаетъ её именемъ Божіимъ, чтобъ она стала безгласнымъ камнемъ, а она молитъ его снять съ нея проклятіе, обѣщаясь удаляться отовсюду, гдѣ она услышитъ или увидитъ записанными свои семьнадцать именъ, которыя и перечисляетъ.—Съ сообщен-

ными выше перечнями имена эти не представляютъ ничего общаго; этотъ отдѣлъ заговора долженъ былъ всего легче подвергаться измѣненіямъ и нарощеніямъ. Интересно во всякомъ случаѣ сближеніе Гастера — имени *Сисинія* съ однимъ изъ именъ ангеловъ въ Alphabetum Siracidis: *Snsnvy* (76): и здѣсь, стало быть, преданіе восходило къ манихейскому типу, которымъ питалось богомильское вѣроученіе.

Слѣдующіе далѣе отреченные тексты, изданные Hăsdeй въ отдѣлѣ богомильскихъ, не вызываютъ особыхъ замѣчаній.

Извѣстная вставка славянскаго Хожденія Богородицы: о Троянѣ, Хорсѣ, Велесѣ и Перунѣ («Троꙗна, Хърса, Велеса, Пероуна на бг҃ы ѡбратиша) дала г. Hăsdeй поводъ (р. 303—306) распространиться, по примѣру другихъ, объ императорѣ Траянѣ, попавшемъ въ число южно-славянскихъ божествъ. Обоготвореніе это сложилось, по мнѣнію автора, среди Румынъ, отъ которыхъ оно и перешло къ Славянамъ; извѣстная сербская сказка о Троянѣ, сообщенная Караджичемъ, пріурочена къ Босніи, румынское населеніе которой лишь впослѣдствіи ославянилось. Я указалъ, при другомъ случаѣ [1]), на румынскій варьянтъ сербскаго преданія, слышанный Гакстгаузеномъ. За Ольтой, въ Романацкомъ округѣ, это преданіе существуетъ и до сихъ поръ, говоритъ г. Hăsdeй (р. 305). Императоръ, который растопился отъ солнечныхъ лучей, названъ здѣсь: Domnul-de-rouă, господиномъ росы, и народъ увѣряетъ, что римскій каменный путь, ведущій отъ Дуная черезъ Каракалъ къ Ольтѣ, былъ сооруженъ именно этимъ императоромъ, чтобъ ему можно было скорѣе добираться до своей милой. Слогъ *ro* въ имени T*ro*iăn вызвалъ далѣе новый миѳъ и съ нимъ вмѣстѣ новое названіе: Domnul-de-*ro*uă. Солнце поглощаетъ росу, какъ растопило Трояна. Если такъ, то метаморфозѣ Troiăn

---

[1]) См. Легенды о Вѣчномъ жидѣ и объ императорѣ Траянѣ, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1880, ч. CCX стр. 96.

въ Domnul-de-rouă должна была предшествовать другая: Traiăn (Trajanus) въ Troiăn, Троянъ, что едва-ли обошлось безъ посредства славянской народной этимологіи. Такъ или иначе, и въ данномъ случаѣ, какъ при сличеніи греческой сказки съ боснійско-румынской легендой [1]), я полагаю вѣроятнымъ, что Domnul-de-rouă древнѣе Troiăn'а, имя котораго вторглось въ народное преданіе—по предполагаемой связи императора съ сооруженіями, которыя ему приписывали; въ данномъ случаѣ — съ римскимъ путемъ отъ Дуная къ Ольтѣ.

Выше было сказано, что въ румынской народной книгѣ хожденіе Богородицы по мукамъ является осложненнымъ — внесеніемъ въ него другой апокрифической статьи: Сна Богородицы. Это дало поводъ г. Hăsdeŭ къ особому экскурсу, въ которомъ, передавая содержаніе моего изслѣдованія, онъ дополняетъ его указаніями на новые варіанты и народно поэтическія обработки: на провансальскій стихъ (395—6), на испанское заклинаніе (399) и румынскую пѣсню о Ѳеодорѣ Владимиреску. (р. 401—402; сл. 721—3) [2]). Я имѣю въ виду предложить нѣсколько замѣчаній по поводу двухъ послѣднихъ сближеній г. Hăsdeŭ, а пока замѣчу, что и ему, какъ и мнѣ, не удалось отъискать греческой редакціи Сна. Слѣдуетъ-ли заключить изъ этого, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ ἅπαξ λεγόμενον, сложившимся на западѣ, тогда какъ апокрифическіе сюжеты, ходящіе въ народной поэзіи, обыкновенно указываютъ на Византію, какъ на свой источникъ? (сл. l. c. 398). — Основной мотивъ

---

[1]) Легенды объ императорѣ Траянѣ, l. c. стр. 95—6.

[2]) Укажу съ своей стороны на валлійскій Сонъ Богородицы, въ Revue Celtique III p. 448—9. Текстъ представляетъ обычный типъ Сна, но заключеніе своеобразное: «По ту стороны горы, холодной горы, возлежитъ Марія (la tête sur un oreiller?), копаетъ пространство между душой и адомъ. Кто знаетъ эту молитву, никогда не попадетъ въ адскую область; кто трижды скажетъ её передъ сномъ, не увидитъ недобрыхъ сновидѣній».

Сна я пытался указать въ отреченной статьѣ объ «Успеніи Богородицы». Приведу его содержанія по варьянту, напечатанному Майковымъ и воспроизведенному у Häsdeй (p. 393—4)— съ цѣлью оправдать мое нижеслѣдующее разногласіе съ почтеннымъ румынскимъ изслѣдователемъ.

Что во церкви, во соборѣ,
На правой рукѣ, на престолѣ
Стоитъ Дѣва Марія,
Молится Богу со слезами
И проситъ своего Сына:
«Оже Ты, Сынъ,
Я видѣла про Тя сонъ,
Страшенъ, ужасенъ:
Поведутъ Тя къ Богу(?), къ императору,
Станутъ руки и ноги распинати,
Голову крестомъ убивати,
Потечетъ Твоя кровь, что быстрая рѣка,
Запечется Твое тѣло, что еловая кора».
— Оже Ты, Мать,
Я Самъ про то знаю,
Я Самъ про то вѣдаю,
Что поведутъ меня къ Богу....
Кто этотъ сонъ въ день три раза проговоритъ,
Съ тѣмъ человѣкомъ будетъ ангелъ ходить.
О, Господи, слава Тебѣ!
Дѣва Богородица, слава Тебѣ! [1])

Вотъ испанскій заговоръ «отъ зубовъ», привлеченный г. Häsdeй къ сравненію съ Сномъ:

A la puerta del Cielo
Polonia estaba;
Y la Virgen Maria
Alli pasaba.
«*Diz, Polonia, que haces?*

[1]) Майковъ Великорусскія Заклинанія № 246.

Duermes o velas?»
— Señora mia, ni duermo ni velo,
Que de un dolor de muelas
Me estoy muriendo —
«Por la estrella de Venus
Y el sol poniente,
Por el santisimo sacramento
Que tuve en mi vientre,
Que no te duela mas ni muela ni diente.

Общаго съ «Сномъ» здѣсь ничего нѣтъ, нѣтъ и мотива Сна, а лишь нѣсколько фразъ, типическихъ для послѣдняго, а здѣсь являющихся посторонней вставкой, лишенной смысла — можетъ быть, по внѣшнему воспоминанію о какой нибудь испанской стихотворной редакціи Сна? Сл. приведенный мною (Hăsdeй p. 395) португальскій варьянтъ: Спаситель спрашиваетъ мать:

Se velava ou dormia?

она отвѣчаетъ:

Eu não velo e não durmo
Pela vossa vinda espero!
Sonhei esta noite um sonho и т. д.

Вопросъ: спишь-ли ты или нѣтъ, мыслимъ лишь въ томъ случаѣ, когда за нимъ слѣдуетъ соотвѣтствующій отвѣтъ (разсказъ о сновидѣніи), не отвѣтъ Апполлоніи — что она умираетъ отъ зубной боли! Испанскій заговоръ, очевидно, не можетъ считаться «варьянтомъ» Сна. Французскій варьянтъ не знаетъ и самаго мотива [1]). — То-же слѣдуетъ сказать и о румынской пѣсни о Ѳеодорѣ Владимиреску. Здѣсь даже сонъ видитъ и пугается его послѣдствій — не мать, а сынъ, она и ободряетъ его, — не такъ, какъ въ нѣкоторыхъ (русскихъ) пересказахъ Сна, гдѣ ободряющія слова принадлежатъ Спасителю. Пусть судятъ читатели.

---

[1]) Сл. R. Köhler, Segensprüche, Germania XIII p. 181.

«Tudor, Tudor, Tudorel,
Dragul mameĭ voĭnicel!
Decând mama ți-aĭ lăsat
Și Olteni ți-aĭ adunat
Pe cĭocoĭ să-ĭ prindĭ în ghĭară
Și s'alungĭ Greciĭ din țéră,
Mult la față te-aĭ schimbat,
Și mi-te-aĭ întunecat!
Spune, maĭcă, ce te dóre,
Că m'oĭu face vrăjitóre
De alén să te descănt,
Să calcĭ vesel pe pămint!»

— Aleĭ, maĭcă, aleĭ, dragă!
Curând visul mi-l deslégă!
Că sciĭ, maĭcă, am visat
Buzduganu-mĭ fărîmat,
Sabia-mĭ cea bună nouă
Am visat'o ruptă'n două,
Pușca mea cea ghintuită
Am visat'o ruginită;
Maĭcă! pistolele mele
Le-am visat făr' de oțele;
Apoĭ înc'am maĭ vĕdut
Șérpe galben prefăcut,
Ce purta córne de țap
Și créstă roșiă'n cap;
El avea ochiŭ vîndator,
Avea graĭu lingușitór,
Și mĕ tot ruga mereŭ
Să mĕ duc la cuĭbul seŭ! —

«Ba, feréscă Dumnedeŭ!
Să nu te ducĭ, fătul meŭ,
C'acel șérpe veninos
E vr'un dușman ticălos,
Vre-un hoț volintiraș
Și la inimă vrăjmaș»

— Maĭcă, măiculiță mea!
Cum să scap de cursă rea?

Căcĭ un glas prevestitor
Îmĭ tot spune c'am să mor.... —

«D'aĭ să morĭ, drăguțul meŭ
Facă ce-a vrea Dumnedeŭ!
Dar să scĭĭ tu dela mine,
C'un Român voĭnic ca tine
Pîn'ce cade, pîn'ce móre,
Calcă șerpiĭ în picĭóre,
Căcĭ d'un șérpe'nveninat
I se ĭértă un păcat!».

«Θедоръ, Θедоръ, юный Θедоръ, дорогой мамѣ храбрецъ! Съ тѣхъ поръ какъ ты оставилъ мать и собралъ Ольтенцовъ, чтобы забрать въ руки бояръ [1]) и выгнать Грековъ изъ страны, ты сильно перемѣнился въ лицѣ, весь почернѣлъ. Скажи мнѣ, матери, что съ тобою, — а я стану знахаркой, чтобъ излѣчить тебя отъ напасти, чтобы ты весело ходилъ по землѣ» — Увы, мама, увы, дорогая! Лучше растолкуй мнѣ мой сонъ: видѣлъ я мою палицу — разбитую въ дребезги, мою добрую, новую саблю переломленную по-поламъ, мое нарѣзное ружье заржавленное, мои пистолеты безъ курковъ. И еще видѣлъ большее: желтаго, лукаваго змѣя, съ козлиными рогами и краснымъ гребнемъ на головѣ, съ предательскимъ взглядомъ и льстивою рѣчью. Онъ просилъ меня настойчиво, чтобы я отправился въ его логовище — «Храни тебя Богъ, сынъ мой, ходить туда! тотъ ядовитый змѣй — какой нибудь презрѣнный врагъ, разбойничья вольница, врагъ въ душѣ!». — Мама моя, матушка! Какъ мнѣ избыть злобныхъ ковъ? Вѣщій голосъ говоритъ мнѣ, что я умру. — «Коли умереть тебѣ, дорогой мой, да свершится Господня воля! Но узнай отъ меня, что храбрый Румынъ, каковъ ты, падая, умирая, топчетъ змѣй ногами — ибо за одного ядовитаго змѣя человѣку прощается одинъ грѣхъ».

---

[1]) Cĭocoĭ. Сл. Cihac, Dictionnaire и т. д. Éléments slaves и т. д. p. 55, a. v. ciocóĭŭ, и Teodorescu l. c. p. 100 прим. 3.

Тудоръ Владимиреску, любимый герой народныхъ румынскихъ пѣсенъ, глава возстанія румынъ (Ольтенцы) противъ Фанаріатовъ (бояре, Греки), былъ измѣннически убитъ главою гетеріи, княземъ Ипсиланти (лукавый змѣй съ предательскимъ взглядомъ). Такова историческая подкладка сложившейся о немъ пѣсни; коварный врагъ очутился въ образѣ лукаваго змѣя, что совершенно въ обычаяхъ народной поэтики. Если уже искать родственныхъ мотивовъ и пораллелей, то не въ Снѣ Богородицы, а въ легендахъ о св. Ѳеодорѣ-змѣеборцѣ, гдѣ найдется, кромѣ тождества имени, и бой съ змѣемъ, и бранные подвиги Ѳеодора, и роль его матери, и его сонъ (не сновидѣніе) передъ боемъ, и вѣщее сновидѣніе (царя, въ изданномъ мной греческомъ сказаніи). Св. Ѳеодоръ (Тиронъ и Стратилатъ), одинъ изъ любимыхъ святыхъ православнаго востока, оставилъ по себѣ память въ русскомъ духовномъ стихѣ, косвеннымъ образомъ — и въ матерьялѣ былинъ [1]); тѣмъ интереснѣе было-бы дознаться, не перешелъ-ли онъ въ пѣсни и сказаніи Румынъ, какъ чествуется въ ихъ обрядахъ. Румынскій варьянтъ могъ-бы освятить генеалогическіе вопросы, поднимаемые русскими стихами и, вѣроятно, привлекъ-бы въ эту связь и южно-славянскія пѣсни. Мы отчасти убѣдились въ этомъ, изслѣдуя русское пѣсенное преданіе о другомъ народномъ змѣеборцѣ, св. Георгіи. Въ этомъ отношеніи и пойду теперь еще далѣе — опираясь на ту-же румынскую пѣсню въ сборникѣ Marienescu.

Я обратилъ вниманіе на коротенькую болгарскую пѣсню у Чолакова [2]), въ которой усмотрѣлъ отрывокъ какого-то утраченнаго поэтическаго цѣлаго [3]). Слѣдуетъ предположить, что въ области пѣсенныхъ преданій о Георгіи утраты были значительныя, и что ими, главнымъ образомъ, слѣдуетъ объяснить

---

[1]) Сл. Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха № I; II стр. 158—160.

[2]) Българскый нар. сборн. № 87.

[3]) Разысканія II, стр. 122—123.

обособленность, въ какой представляются намъ теперь иные циклы георгіевской легенды: забыты или еще не найдены посредствующія звенья, которыя помогли-бы возстановить идею связи. Попытаемся сдѣлать это для пѣсни, сообщенной Чолаковымъ.

Свѣтъ Гьоргія коня кове
Іу темнина безъ борина,
Сребро плочи, злато клинци.
Спроти него Стана стои,
А онъ ю отговаря:
«Не стой, Стано, спроти мене,
Че поглѣднемъ іу тебека,
Іу твои-тѣ цьрни оічи,
Іу твоѥ-то бѣло лице,
Іу крѣхко-то смѣяніѥ,
Іу тьнка-та половина,
Іу ситно-то ходеніѥ,
Та чемъ коня да іубоуемъ,
Отъ дружина че останемъ,
Отъ мои-тѣ дълги друми.

Разбирая малорусскія народныя пѣсни съ сюжетомъ: «Теща въ плѣну у зятя» и сопоставляя ихъ съ великорусскими и болгарскими, гг. Антоновичъ и Драгомановъ [1]) замѣчаютъ, что въ малорусскихъ варьянтахъ атрофировался одинъ эпизодъ болгарской пѣсни. Въ первыхъ теща попадаетъ въ плѣнъ къ зятю, во второй этотъ зять оказывается, въ одно и то-же время, сыномъ полонянки. Такъ въ редакціи, сообщенной Миладиновыми [2]).

---

[1]) Историческія пѣсни Малорусскаго народа, Т. I, № 64, стр. 286—296.

[2]) Бѫлгарски народни пѣсни, стр. 164. — Бракъ брата съ сестрою, но въ другой версіи, см. еще ib. № 135. Имя брата кровосмѣсителя — Павелъ, какъ въ болгарской легендѣ о сынѣ кровосмѣсителѣ (изд. Ламанскимъ) послѣдній также названъ Павломъ. Сл. еще тотъ-же сюжетъ у Верковича, Народне песме Македонски бугара стр. 29—30, № 22.

Когда была война, то Янкула взяли въ плѣнъ, и отнесли въ горнюю землю, откуда восходитъ солнце, а Янику взяли въ плѣнъ и отнесли въ дальнюю землю, куда солнце заходитъ, а мать осталась за Чернымъ моремъ. — Позднѣе, когда Янкулъ возмужалъ и сталъ искать себѣ сверстной невѣсты, не нашелъ на востокѣ ни одной, которая-бы ему нравилась, поѣхалъ туда, гдѣ заходитъ солнце, взялъ за себя Янику и прижилъ съ нею мальчика: «дете како люта зміа», никакъ его не угомонишь. Жена и говоритъ мужу: пусть пойдетъ на базаръ за Черное море и купитъ няньку, которая качала-бы ея ребенка. Янкулъ привелъ старую няньку; стала она качать мальчика, а сама припѣваетъ:

Нани, нани, мое мнуче,
Мнуче отъ сина, отъ керка!

Дитя тотчасъ затихло и уснуло. Припѣвъ обращаетъ на себя вниманіе родителей: оказалось, что старая нянька — ихъ мать. По ея совѣту мальчику отрубили голову, а трупъ сожгли. Янкулъ оставилъ жену свою и она стала милой ему сестрою.

Въ другомъ варьянтѣ той-же пѣсни [1]) имена дѣйствующихъ лицъ иныя: *Георгій и Стана*, какъ въ первой приведенной нами пѣсенкѣ — *«свѣтъ Георгій» и Стана.* Основывать какія бы то ни было соображенія на личныхъ именахъ народной пѣсни, особливо отрѣшенной отъ обряда, не мыслимо, если эти соображенія не опираются на другихъ, внѣ ея стоящихъ. Въ данномъ случаѣ опору дастъ намъ румынская пѣсня о св. Георгіи.

Приведемъ сначала Чолаковскій варьянтъ: «тещи у зятя».

Георги си тоарнува нахъ манастиренъ,
Георги си Стани тиху ромоне:
«Ой Стано, Стано, поарву любовѥ!
Какоавъ аргаманъ да ти донеса?»
— Ой Георгы, Георгы, поарву любовѥ!
Купи ми, Георгы, стара робинка,

---

[1]) Чолаковъ l. c. № 72, стр. 328—9.

Да ми люлѣе малу-ну дѣте. —
Станалъ е Георгы та е утишолъ.
Купилъ хи аргаманъ-нъ,
Аргаманъ-нъ — стара робинка;
Пруводилъ хи е стара робинка,
Да хи люлѣе малу-ну дѣте;
Таче утишолъ на другъ манастирь.
Ага са воарна отъ манастиренъ,
Та си утиде у Станини дворѥ,
Утъ конче слиза и Стана пита:
«Ой Стано, Стано, поарву любовѥ!
Слуше-ли си та стара робинка,
Люлѣе-ли ти малу-ну дѣте?»
— Ой Георгы, Георгы, поарву любовѥ !
Слуше-ма, слуше стара робинка,
Люлѣе си ми малу-ну дѣте;
Хенъ гу люлѣе, хенъ му запѣва:
«Непни ми, непни, Станину дѣте,
Станину дѣте, бабину внуче;
Ей соай е майка Стана люлѣла,
Стана люлѣла, Георгя даржела». —
Георгы си влѣзе при стара робинка,
Та си рубинкы тиху ромоне:
«Ой-та, рубинко, стара робинко!
Оти ми пѣешь такыва пѣсни?
Да ни боадиме съ Стана роднина?»
— Ой Георгы, Георгы, ты мой сыну!
Віе сте, сыну, двамина братѥ —
Я ви самъ, сыну, стара-на майка! —
Георгы са тугава чюдомъ зачюди:
«Оти, майчю, думашь сакыва думы, —
Аку смѣ съ Стана двамина братѥ!»
Тогава станаха Стана и Георгы,
Та утидоха нахъ манастиренъ,
Та да сидѣли до три гудины, —
Дано хи Госпудь тѣхъ испрости.

Это удаленіе въ монастырь объясняетъ, вѣроятно, и двоякое появленіе монастыря въ началѣ пѣсни, гдѣ оно ничѣмъ не моти-

вировано. Вмѣсто него могла поминаться какая-нибудь страна. Важнѣе — личныя имена, чередующіяся въ обѣихъ редакціяхъ пѣсни: *Георгій* и *Янкулъ*, т. е. Янко, уменшительное отъ Іованъ съ румынскимъ членомъ-суффиксомъ — ul; *Стана* и *Яника*, уменшительное отъ Яна.

Въ румынскихъ пѣсняхъ о св. Георгіи, сообщенныхъ Marienescu, герой называется двойнымъ именемъ: Йованъ-Йоргованъ, т. е. *Іоаннъ-Георгій*. Что разумѣется Егорій нашихъ духовныхъ стиховъ, въ этомъ не оставляетъ сомнѣніи главное содержаніе пѣсни: бой съ змѣемъ. Три сестры-красавицы гуляютъ въ лѣсу, собирая цвѣты: подъ-вечеръ старшія ушли домой, оставивъ младшую, заснувшую отъ усталости. На неё-то набрасывается змѣй, отъ котораго освобождаетъ её Йованъ-Йоргованъ. Имена сестръ: Garafina, leliti'a Maria и *An'a* Girozana; либо: *An'a*, *Stan'a*, Sandiana. Освобожденная дѣвушка предлагаетъ себя въ супруги побѣдителю, если онъ выведетъ её къ деревнѣ, къ сестрамъ; иначе въ одномъ варьянтѣ: когда Йованъ-Йоргованъ обнялъ её, она говоритъ ему: не будемъ спѣшить, мы похожи одинъ на другаго, спросимъ-ка другъ у друга: какого мы роду-племени. — Они оказываются братомъ и сестрой: Закляли насъ родители, говоритъ Йованъ-Йоргованъ — тебѣ быть на востокѣ блуждающимъ оленемъ, мнѣ-же скитаться, что раненый левъ.

Болгарская пѣснь о *Георгіи* (сл. свѣтъ Георгій въ № 87 Чолакова) и *Станѣ* какъ-бы досказываетъ, съ иной развязкой, содержаніе румынской пѣсни.

Я полагаю, что эти сопоставленія могутъ дать поводъ заключить, что 1) и въ Болгаріи была извѣстна пѣсня о чудѣ Георгія, сходная по типу съ Румынской; 2) что о сестрахъ Егорія, полонянкахъ Демьянища («блуждающія на востокѣ»?) русскаго стиха, знало не только румынское, но и болгарское пѣсенное преданіе.— Это позволило-бы выдѣлить въ георгіевской легендѣ особый циклъ, извѣстный пока лишь въ славяно-румынскомъ мірѣ: о сестрахъ Георгія; западные разсказы знаютъ, главнымъ образомъ, его братьевъ.

Невыясненной, едва-ли не заимствованной чертой, остается, по прежнему, проклятіе Йована-Йоргована родителями, какъ и отношенія брата и сестры, сохранившіяся въ одномъ варьянтѣ румынской пѣсни и напомнившія намъ Ивана да Марья русскаго *купальскаго* повѣрья[1]). Средній терминъ сравненія представляетъ, быть можетъ, румынская колядка объ *Иванѣ Крестителѣ*, обращенномъ въ оленя — *проклятіемъ матери*[2]). Охотники Кречуна настигаютъ оленя,

Cerbuțu stretinoru,
Și l'a păru cam surișoru,
Susu la córne sicluitu,
La copiță argintitu.

(«оленя трехъгодовалаго, съ сѣроватой шерстью, съ золотыми рогами и серебряными копытами»). Въ него готовятся стрѣлять, онъ вѣщаетъ: не стрѣляйте, я — не олень,

Ci eŭ'su Ion Botezătorulu,
Domnuluĭ premergetoru;
Daru'n codru am a fire
Nouă anĭ și nouă ḑile,
Maica așia m'a blestematu,
Că pe mine s'a mâniatu,
Dac'acele voĭ plini,
Josu la țéră-oĭ pogorî,
Cheĭ'n mână lua-voiu,
In bisericĭ intra-voiu,
Leturgia face-voiu.

(«я Иванъ Креститель, предтеча Господа; девять лѣтъ и девять дней быть мнѣ въ лѣсу, такъ закляла меня моя мать, потому

---

[1]) Разысканія II, стр. 99—100, 147—9.

[2]) Tocilescu, Poesia populară a Românilorŭ въ Foia societatii Romanismul. I, № 4—5 p. 197—8. — Сл. Schuller, Kolinda (Hermanstadt, 1860) p. 10—11.

что на меня разгнѣвалась. Когда они исполнятся, я сойду на землю, возьму въ руки ключи, войду въ церкви и буду служить литургію»). — О «сивомъ» оленѣ, въ котораго собирается стрѣлять молодой князь, говорятъ и малорусскія колядки (Чубинскій, Труды этногр. стат. экспедиціи въ западно-русскій край. Юго-западный отдѣлъ. — Матеріалы и изслѣдованія, т. III: Народный Дневникъ, колядки № 168, сл. ib. № 2; Головацкій, Галицкія и Угорско-русскія пѣсни II р. 48—9 № 2, IV, р. 18—19 № 23. Сл. Антоновичъ и Драгомановъ, Ист. пѣсни малор. народа, I, № 8), но ихъ развязка другая [1]).

Колядка называетъ Ивана Крестителя, что̀ совершенно въ духѣ ея христіанскихъ воспоминаній, въ которыхъ мотивъ «крещенія» играетъ выдающуюся роль. Церковная память Ивана Крестителя приходится на 24 Іюня, на оборотъ, въ рождественскомъ циклѣ 27 Декабря — день памятованія св. Іоанна Евангелиста. Въ народномъ повѣріи они могли смѣшиваться, тѣмъ болѣе, что, приходясь въ зимній и лѣтній повороты солнца, попадали сразу въ аналогическую обрядность, знаменовавшую эти важные переломы народнаго земледѣльческаго года. Укажу лишь на обычай купальскихъ и рождественскихъ огней, элементъ гаданья, развитый тамъ и здѣсь, и т. п. Какъ нѣмецкій обычай Johannis minne распредѣляется между лѣтнимъ и зимнимъ Ивановымъ днемъ, такъ разбрелась, быть можетъ, по колядкѣ и купальскому повѣрью и легенда объ Иванѣ. Но ея разборъ завлекъ-бы насъ за предѣлы настоящей статьи.

III.

Отъ Георгія и Ѳеодора, проникшихъ въ народную пѣснь изъ церковной легенды, намъ не трудно будетъ перейти къ тому

---

[1]) Въ малорусскихъ колядкахъ и щедрівкѣ молодецъ цѣлится въ двухъ, трехъ сизыхъ голубей, сидящихъ на дворѣ, звоницѣ, на стогу; они оказываются ангелами. Чуб. l. c. щедр. № 29, кол. 144 и др. Одна румынская пѣсня открывается такою-же сценой, но здѣсь бѣлогрудая птица— Богородица. Сл. Tocilescu l. c. I, № 6 р. 256—7; Schuller р. 8—9.

отдѣлу книги г. Hăsdeŭ, въ которомъ онъ изслѣдуетъ судьбы такого-же перехода, спеціально — на почвѣ богомильства.

Богомильское, какъ позднѣе флагеллантское религіозное движеніе, являются въ средніе вѣка серьозными факторами духовной жизни народа. Близкія къ нему, стремившіяся влiять на его низшіе слои, обѣ секты подняли въ немъ крѣпость религіозной мысли, освободивъ её отъ стѣснительныхъ условій церковнаго преданія, указавъ ей пути и матеріалъ новаго творчества, не связаннаго страхомъ этого преданія. Сектанты владѣли народной пѣснью, обращались къ живымъ источникамъ народной рѣчи: это было условіемъ ихъ успѣха — и народная поэзія и преданіе должны были отразить слѣды ихъ проповѣди, ея фантастическую образность болѣе, чѣмъ сторону догмата — потому что она именно должна была скорѣе сократиться и поблекнуть, когда церковь снова отвоевала себѣ народъ у овладѣвшаго имъ иновѣрія. Вліяніе послѣдняго шло, впрочемъ, и выше: оно дало новый тонъ литературѣ, поднявъ въ ней интересъ съ религіознымъ сюжетамъ, къ апокрифамъ, усвоеннымъ или пересозданнымъ эретиками, къ восточной образности «басенъ», распространенныхъ напр. богомилами и т. п.

Такъ понялъ я въ моихъ предъидущихъ изслѣдованіяхъ культурное значеніе обѣихъ сектъ; такъ понимаетъ его и г. Hăsdeŭ. Я уже сказалъ, что изслѣдуя этотъ вопросъ по отношенію къ богомильству, я пошелъ, можетъ быть, дальше — дозволенныхъ гипотезъ. Вотъ почему я не совсѣмъ согласенъ съ отзывомъ г. Hăsdeŭ о помѣщаемой далѣе характеристикѣ богомильскаго движенія, которую онъ заимствуетъ изъ книги Lombard'a [1]): характеристикѣ «очень поэтической, но не превышающей мѣру» (dar nu mult exageratā, p. 257). Я былъ бы не прочь вычеркнуть въ этой фразѣ — частицу отрицанія.

«De ce mouvement religieux (т. е. богомильства) naquit toute une littérature, говоритъ Ломбаръ. A l'origine elle revêt un

---

[1]) Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons-hommes. Genève 1879.

caractère religieux, naïf et populaire. Peu à peu ce quelle a de specialement bogomile s'efface, les couleurs riches et variées, les fantaisies merveilleuses et bizarres de l'Orient font irruption dans son sein; elle perd de plus en plus les contours précis et nettement terminés des récits bibliques(?). La littérature profane, ainsi graduellemenl préparée et annoncée, parait finalement sous la forme de traductions des romans byzantins du moyen-âge et d'oeuvres originales, telles que chroniques, lois expliquées par des exemples etc. C'est à ce moment que la littérature attient l'apogée se son développement; elle s'émancipe à la fois de l'ancienne lanque slovaque(?) et de l'influence grecque(?); par la Bosnie elle se répand chez les Croates, par la Roumanie(?) chez les Russes; elle devient ainsi le canal par lequel l'antique culture de l'Orient et le monde fabuleux de l'Arabie et de l'Inde pénètrent chez les Slaves du sud et du nord; et tandis que la doctrine des Bulgares remuait toute l'Europe occidentale, leurs livres faisaient luire quelques rayons de lumière dans l'Europe orientale».

Съ указанной точки зрѣнія — международнаго, религіознаго и поэтическаго, вліянія богомильства, г. Hăsdeй предпринялъ изученіе двухъ произведеній румынской народной поэзіи: баллады «кукушка и горлица» (Cucul și turturica) и «Povestea Numerelor», отвѣчающей «Евангелистой пѣснѣ» нашихъ духовныхъ стиховъ.

Первая извѣстна ему въ 26 варьянтахъ: пяти румынскихъ, двухъ мораво-румынскихъ, четырехъ провансальскихъ, пяти французскихъ, одномъ каталонскомъ, одномъ рето-романскомъ, двухъ итальянскихъ, одномъ польскомъ и трехъ сербскихъ, одномъ персидскомъ и одномъ турецко-персидскомъ, (сл. р. 501—566 и 694—705) [1]). Сообщаемъ въ текстѣ и переводѣ первый изъ румынскихъ варьянтовъ, приведенныхъ г. Hăsdeй (р. 503—505):

[1]) Самъ Hăsdeй р. 694 насчитываетъ ихъ лишь 23.

Cucul

Dulce turturică [1])
Dalbă păsărică!
Haĭ să ne ĭubim,
Să ne drăgostim
La nourĭ, la sóre,
În frundĭ la recóre,
La stele, la lună
Cântând împreună!

Turturica

Pentru dumné-ta
Eŭ n'aş dice ba,
Dar dic şi dic ba
Pentru maĭcă-ta,
Că-ĭ bănuitóre
Şi fărmecătóre:
Ea mĭ va bănui
De te oĭu pré-ĭubi,
Şi m'a fărmeca
De te-oĭu desmĭerda.

Cucul

Dragă turturică,
Pasere dălbică,
Nu-mĭ fiĭ duşmănică!
Vara că ne'ndémnă
Şi frunda ne chĭamă
Să ne drăgostim
Şi să ne ĭubim.

---

[1]) «Милая горлица, бѣлая пташка! Будемъ любиться, станемъ миловаться — подъ облаками, при солнцѣ, въ прохладной тѣни листьевъ, при звѣздахъ и лунѣ, распѣвая вмѣстѣ!» — Твоей милости я не сказала-бы: нѣтъ! но говорю и говорю: нѣтъ, ради твоей матери, ибо она сварлива, да и колдунья: станетъ журить меня, коли я тебя полюблю, околдуетъ меня, коли я тебя приголублю. — «Дорогая горлица, бѣлая пташка! не будь мнѣ недругомъ: весна манитъ насъ, листья велятъ намъ любиться, миловаться». — Нѣтъ, кукушка, нѣтъ! Не послушаю

Turturica

Ba, cucule, ba,
Nu te-oĭu asculta.
Dă'mĭ tu bună pace,
Că, deŭ, m'oĭu preface
Azimĭóră'n vatră
Cu lacrămĭ udată
Şi de foc uscată,
De toţĭ lepădată.

Cucul

Orĭ-cum te'ĭ preface,
Tot nu ţi-oĭu da pace,
Că şi eŭ m'oĭu face
Un mic vătrărel,
Frumos, supţirel,
Şi'n foc voĭu întra
De te-oĭu săruta,
Şi te-oĭu coperi
De foc te-oĭu feri;
Incât chiar de silă,
Dacă nu de milă,
Tu me'ĭ îndrăgi
Şi ne vom ĭubi.

Turturica

Eŭ n'aş dice ba
Pentru dumné-ta,
Dar cumplit mĭ-e témă
De cumplita'ţĭ mamă,
Că-ĭ bănuitóre

я тебя, оставь меня въ покоѣ, не то, ей Богу, я обращусь въ (неквашеный) хлѣбъ въ печи, орошенный слезами, изсушенный огнемъ, всѣми брошенный. — «Какъ бы ты ни превращалась, я не оставлю тебя въ покоѣ, ибо я обращусь въ тоненькую, хорошенькую кочергу, войду въ огонь, поцѣлую тебя, покрою въ защиту отъ огня, такъ что силой, если не волей, ты меня полюбишь, и мы станемъ миловаться». — Твоей милости я не сказала-бы: нѣтъ! но у меня большой страхъ передъ твоей злой матерью, ибо она сварлива, колдунья, будетъ бранить меня, что я

Și fármecătóre.
Decăt m'a mustra
Că te oĭu dermĭerda,
Și mĭ-a bănui
Că te oĭu pré-iubi,
M'oĭu face maĭ bine,
Ca să scap de tine,
Trestióră'n baltă,
Subțire și naltă.

Cucul

Orĭ-cum te-ĭ preface,
Tot nu țĭ-oĭu da pace,
Că și eŭ m'oĭu face
Un mic cĭobănaș
Din fluer doĭnaș,
S'oĭu căta prin baltă
O trestiă naltă,
Și căt te-oĭu vedé,
Pe loc te-oĭu tăia,
Și'n tine-oĭu cănta
Și te-oĭu săruta.

Turturica

Ba, cucule, ba!
Nu te-oĭu asculta!
Porumbacule!
Frumușelule!
Pestrișorule!
Drăgușorule!
Sciŭ că mĭ-ar fi bine

тебя приголюблю, станетъ журить меня, если я тебя очень полюблю. Лучше обращусь я, чтобы избѣжать тебя, въ болотную тростиночку, тонкую, высокую. — «Чѣмъ-бы ты ни обернулась, я тебя не оставлю въ покоѣ: сдѣлаюсь пастушкомъ, играющимъ на свирѣли, стану высматривать въ ставу̀ высокую тростину, и когда тебя увижу, тотчасъ-же срѣжу, на тебѣ буду пѣть-играть, буду тебя цѣловать».—Нѣтъ, кукушка, нѣтъ! Голубокъ мой сизенькій, красивенькій, пестренькій, дорогой! Знаю, что хорошо было-бы мнѣ, еслибъ я была вся съ тобой, но мать

Să fiŭ tot cu tine,
Dar maĭcă-ta'ĭ rea,
Și decât cu ea
M'oĭu face maĭ bine,
Cu gândul la tine,
Iconiță mică
Într'o biserică.

Cucul

Orĭ-cum te-ĭ preface,
Tot nu ți-oĭu da pace,
Ca și eŭ m'oĭu face
Un mic dăscălaș
La cel sfînt locaș,
Și pe la icóne
Voĭu duce plocóne,
Și m'oĭu închina,
Și le-oĭu săruta
De lunĭ care pică
Pînă duminică.
Ĭar când te-oĭu zări,
Astfel țĭ-oĭu grăi:
«Sfîntâ iconică,
Fă-te păserică,
Ca să ne iŭbim,
Să ne drăgostim
La nourĭ, la sóre,
In frundĭ la recóre,
La stele, la lună,
In vecĭ împreună!

твоя—злая, и скорѣе чѣмъ съ ней быть, я лучше стану, съ мыслью о тебѣ, образкомъ въ церкви. — «Чѣмъ-бы ты ни обернулась, я не оставлю тебя въ покоѣ, сдѣлаюсь маленькимъ причетникомъ въ томъ святомъ мѣстѣ, стану иконѣ приносить дары, буду кланятся ей и чествовать её, отъ навечерія понедѣльника до воскресенья, и когда завижу тебя, скажу: «Святой образокъ, стань пташкой, чтобы намъ любиться, чтобъ намъ миловаться, подъ облаками, при солнцѣ, въ прохладной тѣни листьевъ, при звѣздахъ и лунѣ, на вѣки — вмѣстѣ!»

Приведенная пѣсня можетъ дать понятіе о содержаніи всего цикла: вездѣ просьба о любви — и отказъ, вызывающій новую просьбу; всюду — обѣщаніе милой такъ измѣнить свой образъ, чтобы удалить всякую надежду влюбленнаго, и на встрѣчу — его увѣреніе, что онъ достигнетъ своего — путемъ соотвѣтствующей метаморфозы. Отсюда — вереница превращеній, задуманныхъ, не совершающихся на дѣлѣ. Во всѣхъ извѣстныхъ доселѣ редакціяхъ пѣсни дѣйствующія лица: мущина и женщина; только въ приведенномъ выше румынскомъ варіантѣ, въ другой румынской балладѣ (Șoimul și flórea fraguluĭ: соколъ и земляничный цвѣтъ. См. l. c. 545), — если она дѣйствительно является отрывкомъ «пѣсни о превращеніяхъ, да, можетъ быть, въ одной неаполитанской (l. c. 695) — люди замѣнены животными (и цвѣткомъ?).

Вотъ относящаяся сюда неаполитанская пѣсенка:

Dimmi, palomma, dove ai lu niro?
Dimmi, palomma, se ssi po'pigliare?
— Si tu ti fai auciello pe'volare,
I'mmi fazzo valente cacciatore;
Si ti fai pesce e ti jetti a lu'mare,
I'mmi fazzo valente pescatore;
Si tu pigl'na lanza pe'mmi ferire,
I'mmi fazzo'nu marmoro duro....

(Casetti e Imbriani, Canti popolari delle provincie meridionali, I p. 187). Варіантъ на столько отрывочный или испорченный, что изъ него нельзя съ увѣренностью заключить, были-ли въ немъ дѣйствующими лицами — животныя. Такимъ образомъ одна лишь переведенная нами баллада является, въ сравненіи съ другими, съ особымъ типомъ, и типъ этотъ — продуктъ искаженія: одно, изъ преднамѣренныхъ превращеній было принято за совершившееся, молодецъ обѣщалъ обернуться въ птицу (какъ напр. въ одномъ итальянскомъ, одномъ французскомъ, каталонскомъ, персидскомъ варьянтахъ), а далѣе — и прямо явился птицей. Это повело за собою дальнѣйшее измѣненіе, ясно указывающее, что процессъ совершился въ указанномъ мною напра-

вленіи. Въ одномъ изъ провансальскихъ варьянтовъ (p. 523) дѣвушка говоритъ, что готова пойти въ монастырь, лишь бы отвязаться отъ человѣка, преслѣдующаго её своей любовью, а онъ отвѣчаетъ:

Se tu te fas moungeto
Dins un coubant,
Iéu me farei lou prestre,
T'aurei en counfessan.

То-же въ провансальскихъ, въ нѣсколькихъ французскихъ (p. 530, 533, 534) и въ каталонскомъ (704) варьянтахъ, сохранившихъ въ большей чистотѣ этотъ эпизодъ древней пѣсни, чѣмъ румынскій пересказъ. Въ самомъ: сдѣлавъ своихъ дѣйствующихъ лицъ птицами, онъ не рѣшился — горлицу заставить идти въ церковь или монастырь: оттуда неудачная метаморфоза послѣдней — въ образокъ, стоящій въ церкви, передъ которымъ кладетъ поклоны — маленькій пѣвчій, кукушка.

Метаморфозы, затѣянныя лицами, дѣйствующими въ пѣснѣ «превращеній», довольно однообразныя: рыба (дѣвушка)—и рыбакъ (мущина), птица—и охотникъ, заяцъ—и собака, цвѣтокъ—и косарь и т. п. Все дѣло понято—какъ игра въ *фантастическія* прятки, какъ рядъ шаловливыхъ угрозъ. Когда въ кельтской (какъ извѣстно, не въ ней одной) свадебной пѣснѣ сватъ говоритъ о голубкѣ и соколѣ, разумѣя подъ ними невѣсту и жениха—мы имѣемъ дѣло съ другаго рода *символизмомъ*, чисто поэтическаго характера, котораго нечего искать въ пѣснѣ «превращеній». Существуетъ, наконецъ, циклъ восточныхъ и западныхъ сказокъ[1]), съ рядомъ *дѣйствительныхъ* метаморфозъ, въ которыхъ участвуютъ поочередно преслѣдующій и преслѣдуемый, послѣдній — чтобы укрыться отъ врага, первый, чтобъ настичь свою жертву. Мы видѣли выше, что къ этимъ разсказамъ слѣдуетъ присоединить и эпизодъ греческой легенды о Сисиніи. — Передъ

---

[1]) Сл. превращенія Метиды и Немезиды, преслѣдуемыхъ Зевсомъ. Hesiod. 886—900, 924 слѣд.; Apollod. 1, 3, 6; Cypr. fr. 3 (Athen. VIII, p. 334, c.).

нами—три группы несоразмѣримыхъ другъ съ другомъ, не смотря на внѣшнее сходство, фактовъ, которыя не слѣдовало-бы сравнивать (сл. l. с. 550—560). Если это сдѣлано было г. Hăsdeй, то потому, что онъ далъ характеръ реальности метаморфозамъ, которыя въ пѣснѣ является чисто поэтической, чтобы не сказать — реторической фигурой. Это толкованіе обусловлено предвзятымъ взглядомъ изслѣдователя на серьозное и именно религіозное содержаніе разобранной имъ пѣсни. Замѣтимъ, что ни одинъ ея варьянтъ не даетъ повода къ такому пониманію; мистическій колоритъ присущъ лишь одному турецко-персидскому пересказу, не вездѣ ясному, судя по англійскому переводу Ходзько (сл. р. 546—8)—но именно этотъ пересказъ и не имѣлъ по мнѣнію г. Hăsdeй (р. 564) никакого вліянія на европейскія. — Тѣмъ не менѣе г. Hăsdeй заключаетъ, что пѣснь «превращеній» въ основѣ — религіозная, сложившаяся въ средѣ парсійскаго дуализма, какъ поэтическое выраженіе «борьбы между злымъ и добрымъ началомъ», которая и представлена борьбой между преслѣдователемъ—любовникомъ и дѣвушкой, отвергающей его ласки. Эта пѣснь будто-бы перешла на европейскую почву вмѣстѣ съ дуалистическими сектами и распространялась по ихъ слѣдамъ. Выше мы видѣли, почему г. Hăsdeй считаетъ именно Румынію той почвой, на которой восточная пѣсня впервые выразилась на европейскомъ языкѣ, что открыло ей возможность дальнѣйшаго движенія и вліянія.

Предлагаемъ здѣсь обращикъ толкованія г. Hăsdeй (р. 562—563). Любовникъ-соблазнитель въ балладѣ о «превращеніяхъ» не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ представителемъ злаго начала — Сатаною. «Кто же его жертва, начало добра, красавица, которую демону удается послѣ долгаго сопротивленія покорить себя, несмотря на то, что она его ненавидитъ? Искомый нами миѳъ существовалъ у средневѣковыхъ дуалистическихъ сектъ, и ничто не мѣшаетъ предположить, что заимствовали онѣ его, вмѣстѣ съ основами своего ученія, у древняго парсійскаго язычества».

«Вотъ относящаяся сюда легенда.

«Создавъ вещественный міръ, Сатана захотѣлъ во что-бы то ни стало создать и человѣка. Тѣло ему кое-какъ удалось сотворить, но оно не двигалось, потому что недоставало духа. Тогда демонъ рѣшился похитить съ неба ангела, чтобы вложить его въ неодушевленное тѣло человѣка. Но какъ похитить его? Надо обмануть, соблазнить его, чтобъ его достать, надо самому прибѣгнуть къ разнымъ превращеніямъ, чтобы не угадали, кто онъ такой....

«Эта легенда ходила между дуалистами въ разныхъ варіантахъ, литературныхъ и народныхъ, изъ которыхъ лишь часть дошла до насъ.

«Les dualistes absolus, говоритъ Шмидтъ, croient se tirer d'embarras en attribuant la cause de la chute au Dieu mauvais par le mythe suivant: le Dieux mauvais, jaloux de voir le Dieu bon régner sur un peuple saint et heureux, et enviant à ce peuple sa felicité inaltérable, s'introduisit dans le ciel, prit la figure d'un ange resplendissant de beauté et de lumière, et parvint à se faire aimer des âmes célestes qui ne soupçonnaient pas sa ruse; après les avoir, par mille séductions, attachées à sa volonté, il leur persuada de le suivre sur la terre» etc. [1]).

«Въ XIII вѣкѣ доминиканецъ Moneta такъ резюмируетъ это ученіе: «Diabolus, qui et Satanas dicitur, invidens Altissimo, caute ascendit in coelum Dei sancti, et ibi colloquio fraudulento praedictas animas decepit, et ad terram istam et caliginosum aërem duxit.... [2]).

«Баллада о превращеніяхъ — не что иное, какъ «colloquium frandulentum», посредствомъ котораго демонъ хочетъ соблазнить ангела, привлечь его къ себѣ, чтобы заключить въ тѣло Адама: «quemdam Angelum lucis in eo summa vi inclusisse», по выраженію другаго средневѣковаго источника [3]). Легенда эта, какъ

---

[1]) Schmidt, Hist. des Cathares etc. II, 25.

[2]) Hahn, Gesch. der neu-manichäischen Ketzer. Stuttg. 1845, p. 68.

[3]) ib. p. 454.

было сказано выше, вращалась тогда между дуалистами въ различныхъ варьянтахъ [1]), имѣвшихъ цѣлью объяснить, какимъ образомъ Сатана успѣлъ, путемъ коварства, дать сотворенному имъ тѣлу человѣка — духъ жизни, истекшій отъ Господа».

Я не считаю ни доказаннымъ, ни вѣроятнымъ, чтобы эта дуалистическая легенда лежала въ основаніи баллады о «превращеніяхъ». Эти превращенія—объектъ шутки, перекора, напоминаютъ мнѣ скорѣе пререканія русской пѣсни: А мы просо сѣяли— А мы просо вытопчемъ и т. п. — и разнообразные Contrasti между парнемъ и дѣвушкой, столь популярные въ Италіи, особливо въ Сициліи, гдѣ древнѣйшимъ ихъ образцевъ является извѣстный Contrasto Ciullo d'Alcamo. Парень также пристаетъ къ дѣвушкѣ, и та также отнѣкивается, пѣсня развивается въ рядъ пререканій, угрозъ, напр. угрозы—уйти въ монастырь, постричься, какъ въ контрасто у Ciullo: скорѣе чѣмъ отдаться юношѣ, дѣвушка готова постричься въ монастырѣ, а онъ возражаетъ:

Se tu consore arenneti, donna col viso cleri
Alo mostero vènoci, e rennomi comfreri:
Per tanta prova vencierti, faràlo volonteri:
Con teco stao la sera e lo maitino:
Besongne ch'io ti tenga al meo dimino.

Либо она хочетъ броситься въ море (Avanti in mare itomi al profonno); я за тобою, говоритъ юноша. На особое развитіе этого эпизода въ Contrasto я не обращаю вниманія; я ищу только аналогій.—Contrasto кончается неожиданно-юмористически: Alo letto ne gimo ala bon'ora; сл. въ французской балладѣ «превращеній» (l. c. p. 532):

Si tu te mets nuage, nuage blanc,
Tu m'a suivi partout jusqu'au firmament:
Prends-moi en mariage, brave galant.

Если такимъ образомъ религіозная основа баллады не доказана, то вопросъ объ ея распространеніи и исходѣ представится

[1]) Schmidt l. c. II, p. 68.

относительно безразличнымъ. Румынія, какъ точка отправленія, важна лишь въ томъ случаѣ, когда бы пѣсня явилась дѣйствительно продуктамъ сектантской поэзіи — перешедшимъ напр. изъ Румыніи въ Моравію, оттуда въ Польшу (р. 698), а въ Италію — черезъ посредство албанскихъ колоній въ Базиликатѣ (ib. р. 696). Но гдѣ посредствующая итальянско-албанская, гдѣ наконецъ албанская редакція, источникомъ которой могъ быть болгарскій либо македонско-румынскій пересказъ? Ни объ одномъ изъ этихъ звеньевъ, необходимыхъ на пути отъ Румынъ въ южную Италію, мы пока ничего не знаемъ. Но я уже сказалъ, что вопросъ о направленіи перехода является безразличнымъ, какъ только устранена богомильская гипотеза. Переселеніе могло совершиться обратнымъ путемъ, напр. въ западъ-на востокъ; гипотезъ можетъ быть предложено нѣсколько, потому что устное перенесеніе народной пѣсни обусловлено бываетъ самыми разнообразными мотивами, начиная съ вліянія преобладающихъ культурныхъ теченій и кончая случайностями колонизаціи. Южнорусская пѣсня переходитъ на сѣверъ и въ свою очередь допустила позднѣе у себя вторженіе великорусской; формы, образы, готовые типы итальянской народной лирики ведутъ свое начало съ юга, ихъ распространеніе по материку связано съ древнимъ культурнымъ преобладаніемъ Сициліи; позднѣе движеніе измѣняется, и въ центръ и на югъ Италіи проникаютъ балладные сюжеты, популярные на ея сѣверѣ, общіе—Провансу, Франціи, южно-славянскимъ землямъ. Это—та-же географическая область, какую предполагаетъ г. Hăsdeŭ для движенія богомильской пѣсни — изъ Румыніи въ Провансъ; по гипотезѣ Нигры, изслѣдовавшаго сѣверно-итальянскія баллады, направленіе этого движенія предполагается обратное: изъ Прованса въ Италію и далѣе на востокъ! Намъ предоставляютъ выбирать между двумя крайностями; лишь точное, микроскопически подробное изученіе извѣстнаго цикла пѣсенъ, со стороны мѣстныхъ условій ихъ возникновенія, ихъ содержанія и мелкихъ, типическихъ подробностей — можетъ опредѣлить этотъ выборъ. Гдѣ зародилась

напр. и какъ распространялась другая румынская пѣсня (Amărîtă turturică), извѣстная — въ Италіи, между прочемъ въ Истріи, а съ другой стороны — въ Сербіи и Даніи (сл. ib. 442—5 и 728—730)?

О другомъ памятникѣ румынской народной поэзіи, которому г. Hăsdeŭ (р. 567—608) приписываетъ такое-же богомильское происхожденіе и тѣ-же пути растраненія по Европѣ — изъ Румыніи[1]), я могу высказаться короче. Дѣло идетъ о курьозномъ текстѣ, извѣстномъ у насъ подъ названіемъ: Евангелистая пѣснь. Она состоитъ изъ ряда вопросовъ, обращенныхъ къ ученому, начетчику: скажи мнѣ, что есть одинъ? — Господь; что есть два? скрижали Моисеевы; что есть шесть? шесть сосудовъ на бракѣ въ Канѣ Галилейской и т. д., обыкновенно до 12-ти. — Библіографія этой пьесы, собранная г. Hăsdeŭ, распадается на двѣ группы.

А) Съ одной стороны представляются тексты, аналогическіе съ приведеннымъ русскимъ: такова румынская пѣснь, изъ числа Cântece de stea și de vicleim (пѣсни о звѣздѣ и виѳлеемскихъ ясляхъ), поющаяся въ навечеріе Рождества (l. c. 567—569); два провансальскихъ варіанта (l. c. 576—79), одинъ каталонскій (579—80), одинъ французскій (изъ Канады 581—82), нѣсколько португальскихъ (584—89), одинъ латинскій (593—4), одинъ еврейскій (595—6); болгарскіе, русскіе, польскіе и чешскіе пересказы (597 слѣд.), къ которымъ слѣдуетъ присоединить и нѣмецкіе. Одинъ нѣмецкій текстъ встрѣтился намъ въ ркп. Имп. Публ. Библ. (Mss. Franç., Poésie, O, I, 176: f. 3 recto):

Ach Leser, Leser, sag mir was ist eins?
Eins, eins, eins ist Gott.
Ach Leser, Leser, sag mir was ist zwey?
Zwey, zwey, zwey taflen Moisis.

---

[1]) Сл. стр. 608 in fine. Съ замѣчаніемъ, что Болгары не знаютъ этой статьи сл. мою замѣтку ib. р. 597 in fine и Безсоновъ, Калики I, р. 391—393.

Ach Leser, Leser, sag mir was ist drey?
Drey, drey, drey Patriarchen: Abraham,
Jsac undt der kleine Jacob mit dem
lederen fup sac, fup sac, fup sac.

Далѣе слѣдуетъ: fir Evangelisten; finfe Gebott der Kirchen; sex Hidria gesehet in Cana Galilea; sieben Sacramenten, acht Beatitudines (сверху надписано: Seligkeit), neun Chor der Engel, zehen Gebott Gottes, elff Tousent der Iungfrauschaft, zwelf Apostelen.

Общій характеръ отвѣтовъ — религіозно-догматическій, обличающій школьное происхожденіе и цѣли — христіанской катехизаціи. Нормальное число вопросовъ и отвѣтовъ — 12, меньшее или большее ихъ число (13 въ провансальскомъ и португальскомъ варьянтахъ, на стр. 577 и 587) представляется позднѣйшимъ отступленіемъ. Русскіе тексты «евангелистой пѣсни» пришли къ намъ, вѣроятно, изъ юго-западной школы; у евреевъ въ Германіи и въ Славянскихъ земляхъ эта статья становится извѣстной съ конца XVI вѣка и поется въ числѣ другихъ въ первые два дни Пасхи: вопросовъ, библейско-талмудическаго содержанія, 13; не оттуда-ли то же число вопросовъ и отвѣтовъ въ соотвѣтствующихъ провансальскомъ и португальскомъ текстахъ?

В) Существуетъ рядъ сказокъ (двѣ румынскія 569—72, одна сакская изъ Трансильваніи 574—5, двѣ греко-албанскія, 597 и одна малорусская изъ Подоліи, 599—600), въ которыхъ чортъ предлагаетъ на разрѣшеніе человѣку числовыя загадки: что есть единъ, два и т. д.; вопросовъ является 6, 9 и 10, но они не имѣютъ ничего общаго съ предъидущими, догматически-религіозный колоритъ въ нихъ отсутствуетъ. Мы имѣемъ дѣло съ особымъ сказочнымъ цикломъ, со сказкой «загадокъ», довольно распространенной, если взять въ разсчетъ слѣдующее замѣчаніе Hăsdeй: въ сакскомъ варьянтѣ чортъ обѣщаетъ юношѣ — замокъ (castel) и девять свиней (noă porcĭ), если онъ отгадаетъ его загадки. Что есть девять — и притомъ нѣчто хорошее? спрашиваетъ онъ. Отвѣтъ: девять *свиней* въ закутѣ (cotițŭ). Въ малорусской сказкѣ

чортъ даритъ бѣдняку шесть *свиней*, отъ которыхъ онъ разбогатѣетъ, съ условіемъ, что черезъ три года онъ самъ станетъ добычей дьявола. Черезъ три года чортъ явился и предлагаетъ загадки, которые вмѣсто бѣдняка разрѣшаетъ какой-то старикъ. На вопросъ: что есть шесть, онъ отвѣчаетъ: «Шість кабанів чорт мав, бідному чоловікові дав і на вічне відданне пропало». Нѣчто подобное могло находиться въ бретонской «повѣсти чиселъ» (какъ называетъ г. Hăsdeŭ, что у насъ зовется «евангелистой пѣсней»), которую, по своему обыкновенію, передѣлалъ de la Villemarqué въ діалогъ друида съ ребенкомъ (Les séries ou le druide et l'enfant), гдѣ первый поучаетъ втораго значенію чиселъ, отъ 1 до 12; при числѣ 9 дается такое толкованіе: «*свинья* съ девятью поросятами у входа въ хлѣвъ хрюкаетъ: хрю! хрю! хрю! скорѣе къ яблонѣ, старый кабанъ хочетъ поучить васъ!» (сл. р. 590 и 593).

Къ этому отдѣлу текстовъ относятся пеглевійское преніе загадками между волшебникомъ Ahkt и благочестивымъ Gôsht-i Fryânô: кто не отгадаетъ ихъ, долженъ погибнуть отъ руки противника; побѣждаетъ доброе начало. Числовыя загадки идутъ отъ 1 до 10, какъ въ киргизскомъ варіантѣ, отличающемся отъ предъидущаго болѣе религіознымъ характеромъ отвѣтовъ (одинъ-Господь, пять-молитвъ, семь-обителей ада, восемь-райскихъ и т. п.), обращенныхъ къ «невѣрующему врагу».

Я не обращаю вниманія на пародическія подражанія «Повѣсти чиселъ», на которыя указываетъ Hăsdeŭ (р. 580—1, 583—4, 594—5, 598—9), и остановлюсь лишь на разобранныхъ нами группахъ текстовъ, которыя я считаю самостоятельными, тогда какъ г. Hăsdeŭ приводитъ ихъ во взаимную связь. Я полагаю, что его точкой отправленія были португальскіе тексты типа А, называющіе одного изъ участниковъ діалога — св. Кипріяномъ, либо Custodio (т. е. ангеломъ хранителемъ), и замѣчаніе Coelho: «народъ увѣряетъ, что въ этомъ діалогѣ діаволъ пытается похитить душу своего противника, Кустодія или Кипріяна, и что еслибы святой ошибся однимъ отвѣтомъ, онъ былъ бы потерянъ».

Одинъ португальскій варіантъ, утратившій діалогическую форму и служащій (какъ и всѣ остальные) заговоромъ, кончается такимъ образомъ:

Sete raios leva o sol,
Sete raios leva a lua,
Arrebenta para ahi nabo,
Que esta alma não é tua!

«Семь лучей у солнца, семь лучей у мѣсяца, удались отсюда, дьяволъ, ибо это душа — не твоя!»

Португальскіе пересказы A, вѣроятно, повели изслѣдователя къ сближенію съ типомъ B, гдѣ дѣйствующимъ лицомъ, предлагающимъ загадочные вопросы, является дьяволъ — или волшебникъ, какъ въ персидскомъ пересказѣ, а цѣной побѣды — душа либо жизнь противника. Мы снова пришли къ противуположенію, къ борьбѣ злаго и добраго началъ, къ парсійскому дуализму, изъ котораго вышли секты Манихеевъ, Павликіянъ и, позднѣе, Богомиловъ. «Повѣсть чиселъ» перешла къ нимъ уже съ готовымъ религіознымъ содержаніемъ, и Богомиламъ оставалось лишь воспользоваться ея формой, чтобы выразить въ катехической формѣ свое собственное ученіе: имъ приписываетъ авторъ выдѣленіе типа A, простаго перечня знаменательныхъ чиселъ, изъ сказочнаго типа B, замѣну 10-числоваго перечня — 12 либо 13-числовымъ и т. п. Всё это было-бы вѣроятнымъ, еслибы — въ догматическомъ содержаніи A была-бы хотя-бы одна, самая невинная подробность, напоминающая богомильство. Но такая подробность не встрѣтилась мнѣ ни въ одномъ варьянтѣ. Остается либо возвратиться къ statu quo, къ признанію двухъ независимыхъ другъ отъ друга цикловъ A и B, случайно и внѣшнимъ образомъ соединившихся въ Португаліи; либо признать ихъ филіацію, но въ возникновеніи A отвергнуть участіе какого-бы то ни было внѣ-церковнаго толка. A и мнѣ представляется краткимъ катехизисомъ, но катехизисомъ церковно-школьнаго происхожденія, который отвѣчалъ первичнымъ мнемоническимъ требованіямъ духовнаго обученія. Не даромъ «Повѣсть о числахъ» поется на

Рождествѣ не только въ Румыніи, но и въ Польшѣ и у Галицкихъ Русиновъ (Головацкій, l. c. II № 6, стр. 146—7); среди извѣстной части Евреевъ она приняла значеніе пасхальной пѣсни, а французское населеніе Канады иллюстровало её — архаическимъ духовнымъ танцемъ. «Je connais depuis bien longtemps cette ancienne ronde, que l'on pourrait parfaitement appeler une ronde religieuse, говоритъ о ней Gagnon. L'exécution en est très simple. Les danseurs se comptent d'abord à haute voix, de façon que chacun d'eux se trouve désigné par un nombre pair ou impair. Le chant commence ensuite et la chaîne se met à tourner. On tourne ainsi constamment, tantôt à droite, tantôt à gauche, mais quand les chanteurs en sont au sixième couplet, et chaque fois que ce sixième couplet se répète, tout le monde s'arrête, et pendant que l'on chante: *Six urnes de vin remplies*, les danseurs désignés par un nombre pair se tournent, d'abord à droite, puis à gauche, et font à leur voisins de profonds saluts. Ceux que désigne un nombre impair font la même cérémonie en sens inverse: le tout avec la gravité d'une cérémonie religieuse. Puis, lorsque l'on chante: *A Cana en Galilée*, les danseurs recommencent» (l. c. 582—3).

Я не считаю вѣроятнымъ, чтобъ реалистическая фантазія богомиловъ, любившая образность апокрифа, пустила въ обращеніе среди народной поэзіи — голый катехическій перечень и въ любовной пѣснѣ выразила дуалистическій принципъ, главную основу своего міросозерцанія. Богомильскій дуализмъ — серьознаго, нѣсколько мрачнаго характера, требовалъ другихъ красокъ и образовъ. Его слѣды сохранились въ космогонической баснѣ, распространенной въ славянскихъ преданіяхъ о созданіи свѣта Богомъ и дьяволомъ. Подобныхъ отраженій древняго богомильства слѣдовало-бы поискать тамъ и здѣсь — и никто такъ не приготовленъ къ этой работѣ, какъ г. Hăsdeu, безпорно одинъ изъ лучшихъ знатоковъ румынскаго языка и древности, умѣющій освѣщать то и другое данными языковъ и древности славянскихъ.

ПРИЛОЖЕНІЯ.

I.

РУМЫНСКОЕ СКАЗАНІЕ О ПРОИСХОЖДЕНІИ ТАБАКА.

Hăsdeй (l. c. стр. XXIV—VIII Предисловія) напечаталъ по копіи, сдѣланной въ началѣ этого столѣтія съ болѣе древняго оригинала, румынскую повѣсть о тютюнѣ (Istorii pentru tĭutĭun) и въ объясненіе ея два народныхъ румынскихъ разсказа на тотъ-же сюжетъ. Первая интересна по отношенію къ русской легендѣ или легендамъ о происхожденіи табака, какія часто встрѣчаются въ рукописяхъ; можетъ быть, въ числѣ ихъ найдется сходная съ сообщаемой далѣе румынской, чего нельзя сказать о напечатанной Костомаровымъ (Пам. Стар. русск. лит. II p. 427—34). Замѣтимъ по поводу румынской повѣсти, что нѣкоторыя ея подробности (мѣстность: Аравія [1]); насажденіе діаволомъ тютюна на горѣ Кармилѣ) напоминаютъ русскія сказанія о происхожденіи вина или хмѣля (насажденнаго на Аравитскихъ горахъ), тогда какъ въ народной сказкѣ, записанной

---

[1]) p. XXIV: peșteră.... ce să chiamă Araviĭa. Сл. Raviĭa въ легендѣ о св. Сисиніи (l. c. p. 284). Съ выраженіемъ повѣсти: unul ca acela să fie legat și afurisăt de 15 părinți de a Ierusalimului (p. XXV), сл. въ легендѣ (p. 291): și de tariaâ celor 40 de popi celora ce țină înaltul Ierusalimului și rugâ fac și dua și noapte.

въ верхнемъ Городникѣ (Horodnic-de-sus) есть черты, сходныя съ нашими повѣстями о табакѣ: какъ у насъ онъ произрастаетъ изъ трупа блудницы, такъ у румынъ изъ тѣла дьявола, повѣсившагося отъ несчастной любви, въ Малороссіи изъ трупа Иродіады, у Сербовъ — изъ внутренностей Арія.

Повѣсть о тютюнѣ.

«Послушайте любимые мои, благословенные, многополезное христіанамъ поученіе, особливо тѣмъ, кто впадетъ въ этотъ грѣхъ и дьявольскій соблазнъ и станетъ пить тютюнъ. Это писаніе переведено съ латинскаго языка на молдаванскій трудами великаго даскала Іерусалимскаго, Киръ Сильвестра, собравшаго его изъ многихъ писаній святыхъ іерусалимскихъ отцевъ, говоря тако:

Поклонившись священному гробу Господа нашего І. Христа, сидя на камнѣ и бесѣдуя о душевныхъ нашихъ дѣлахъ, видѣлъ я и слышалъ такое чудо, а именно: пришелъ древній старецъ, поклонился святому гробу и обратился къ намъ съ поклономъ. Мы сказали: Да проститъ тебя Господь, отче! А онъ принялся разсказывать со слезами: Послушайте, братья, чуда, я разскажу вамъ о приключеніи, видѣнномъ мною на этомъ пути. Живу я, братья, 75 лѣтъ въ пещерѣ, что зовется Аравіей; и вотъ, выйдя на свѣтъ, чтобы пойти поклониться святому гробу Господа нашего І. Христа, встрѣтилъ я на пути высокаго мужа: одна челюсть была у него больше, другая меньше и носъ громадный; тотъ человѣкъ прошелъ мимо меня молча, но я остановился и, размысливъ, догадался, что то былъ — не христіанинъ отъ міра сего, а, можетъ быть, дьяволъ, и я не пренебрегъ легкимъ трудомъ, ибо тотчасъ-же поднялся вслѣдъ за нимъ и, по волѣ Божіей, нашелъ его на одной высокой горѣ Кармила: онъ устраивалъ садъ со стѣной изъ камня, копалъ въ саду и сѣялъ. Но я приблизился къ нему, и сказалъ: Скажи мнѣ, чт[illegible]ы

копаешь и сѣешь? Онъ не отвѣчалъ ни слова. Тогда я сказалъ ему: Я закляну тебя именемъ царя вашего Сатаны, да не будетъ тебѣ въ немъ части, если ты не отвѣтишь мнѣ, что ты тамъ сѣешь. — Онъ-же съ великой тяготой отвѣтилъ мнѣ такъ, что посредствомъ длинной трости и сквозь нее прошепталъ мнѣ на ухо и сказалъ: Святой отецъ, я — Галаоръ, демонъ, начальникъ надо всѣми демонами, особливо довѣренный у царя нашего Сатаны за вѣрную службу. Ради этого задумали мы теперь сотворить и себѣ самимъ какое-нибудь благоуханіе и собрались всѣ на эту гору Кармилъ. Обсуждая это, мы положили тыкву, и всѣ нап....ли въ неё, и сказали, что имѣющее изъ нея выйти будетъ намъ благоуханіемъ. Мы размололи одну изъ тыквъ и сдѣлали это сѣмя — тютюнъ, и онъ будетъ намъ благоуханіемъ, ибо люди потянутъ его носами и ртомъ; въ началѣ будутъ тянуть язычники, потомъ цыгане, затѣмъ и христіане. И распространится онъ отъ востока на западъ и совлекутся бояре, а также духовные, и будетъ онъ цѣниться дороже тимьяна; человѣкъ напередъ затянется тютюномъ, а затѣмъ пойдетъ въ церковь; и хотя, нѣкоторые изъ нихъ не потянутъ (передъ обѣдней), то, выйдя изъ церкви послѣ св҃. антидора, тотчасъ-же затянутъ тютюнъ. Безъ тимьяна могутъ жить, а безъ тютюна не проживутъ и одного дня; ротъ ихъ будетъ смердѣть, какъ гнѣздо удода, на зубахъ образуется смола. И кто бы ни сталъ его пить, въ скорости исполнитъ всякое наше желаніе и тѣмъ болѣе будетъ почтенъ у нашего царя; кто хотя-бы три раза его потянулъ, совсѣмъ будетъ нашимъ, мы почтимъ его большой наградой и дадимъ ему часть въ царствѣ.

Поэтому, еслибы случилось кому впасть въ этотъ грѣхъ и дьявольскій соблазнъ, съ благословеніемъ молимъ васъ оставить и покинуть это дьявольское дѣло; если-же случится, что кто-нибудь не увѣруетъ въ это и не оставитъ того дьявольскаго соблазна, да будетъ связанъ проклятіемъ пятнадцати іерусалимскихъ отцевъ, какъ другъ и пособникъ діавольскихъ начинаній, дабы онъ тѣмъ паче избѣгалъ и отрицался того дѣла и другіе

научались его отрицаться. И за этотъ грѣхъ онъ повиненъ по праздникамъ, какіе случатся за время его грѣхопаденія, приносить въ церковь во всякое время тимьянъ. А кто отречется отъ сего грѣха, да будетъ благословенъ и счастливъ во вѣки вѣковъ, аминь.»

Варьянтами этого сказанія являются слѣдующія румынскія народныя легенды изъ Буковины:

1) «Однажды два демона захотѣли взять себѣ въ жены дочь одного боярина, но мѣстный священникъ отказался обвѣнчать её съ ними. Старшій демонъ, разсерженный тѣмъ, что не могъ исполнить своего желанія, пошелъ и повѣсился на одномъ тополѣ, но дерево однажды сильно встряхнулось и швырнуло его ни вѣсть куда, гдѣ онъ, упавъ на землю, обратился въ селитру и порохъ. Младшій демонъ, присутствовавшій при томъ, увидѣвъ это испугался и бросился очертя голову въ адъ. Прійдя туда разсказалъ нȁбольшему изъ нихъ, какъ пострадалъ его братъ. Тогда нȁбольшій изъ демоновъ, Искаріотъ (scaraoțchi: Искаріотскій) сказалъ: Погодите, да отъ него мнѣ больше пользы, чѣмъ отъ васъ! Сказавъ эти слова, онъ вышелъ изъ ада и, бросившись къ мертвому демону, нашелъ множество тютюна, выросшаго изъ его трупа. Увидѣвъ это, Искаріотъ вернулся въ адъ и послалъ на землю трехъ демоновъ, дабы они всюду сѣяли тютюнъ....».

2) Слѣдующій разсказъ примкнулъ къ имени св. Василія, вѣроятно, Василія Великаго, вовлеченнаго въ христіанскую демонологію — легендами о Эвладіи и Кассіанѣ; въ повѣсть о тютюнѣ онъ вовлеченъ былъ по такимъ-же побужденіямъ народной поэтики, по какимъ — въ русскій духовный стихъ о «пьяницѣ»: запретъ табаку и хмѣля (лозы) одинаково освящался его именемъ, какъ объяснялся сходными фантастическими сказаніями. Самый замыселъ буковинской легенды напоминаетъ циклъ разсказовъ о «Bruder Rausch» и итальянскую новеллу «del diavolo coi monaci».

Въ одинъ монастырь, которымъ правилъ св. Василій проникъ дьяволъ, жилъ какъ монахъ около шести лѣтъ и всегда присут-

ствовалъ на божественной службѣ, лишь скрываясь изъ церкви всякій разъ при началѣ Херувимской. Замѣтилъ это св. Василій, и въ немъ зародилось сомнѣніе: однажды онъ запечатлѣлъ знаменіемъ креста всѣ входы и выходы церкви.

«Дьяволъ, не подозрѣвавшій, что ему уготовано, пожелалъ выйти, когда началась Херувимская, но, увидѣвъ выходъ запечатлѣнный крестомъ, быстро вернулся къ окнамъ; когда и тамъ оказались кресты, онъ поспѣшилъ на верхъ купола, но не будучи въ состояніи выйти и здѣсь, ибо и куполъ былъ запечатлѣнъ крестомъ, вдругъ пролился среди церкви, обратившись въ деготь. Увидѣвъ это, св. Василій велѣлъ другимъ клерикамъ тотчасъ-же взять деготь и камень, куда упалъ дьяволъ, вынесть все и бросить въ глубокій оврагъ, находившійся вблизи церкви; клерики исполнили порученіе св. Василія, взяли деготь и камень и бросили въ глубокій оврагъ. Изъ этого дегтя выросъ впослѣдствіи большой, тучный бурьянъ, т. е. тютюнъ . . . .».

Далѣе разсказывается, какъ другой демонъ вошелъ въ царскую дочь, которая не могла излечиться, пока ей не принесли листъ тютюну. Съ тѣхъ поръ онъ и распространился по лицу земли.

II.

ГРЕЧЕСКІЕ ЗАГОВОРЫ ОТЪ ТРЯСАВИЦЪ [1].

1.

Ἐπὶ τῆς ὑπατείας Λαυρεντίου τοῦ βασιλέως ἦν γυνὴ ἐν τῇ χώρᾳ τῇ Αὐσήτιδι, ἤτοι Ἀραβίᾳ, ὀνόματι Μελιτηνή, ἥτις ἔτεκε τέκνα ἑπτά. Καὶ ἔλαβεν αὐτὰ ἡ μυσαρὰ, ἥτις λέγεται Γελοῦ. καὶ

---

[1]) По: Leo Allatius, De templis Graecorum recentioribus etc. nec non de Graecorum hodie quorundam opinationibus. Coloniae Agrippinae 1645, p. 133—5 (краткій пересказъ, у насъ № 1), и p. 126—9 (пространный пересказъ, безъ начала, у насъ № 2).

πάλιν ἐν γαστρὶ ἔλαβεν ἡ Μελιτηνὴ, καὶ ἔμελλε τεκεῖν. ᾠκοδόμησε δὲ πύργον καὶ καθήλωσεν αὐτὸν ἔσωθεν, καὶ ἔξωθεν, καὶ ἀπέθετο δαπανὸν ἐν τῷ πύργῳ ἐτῶν εἴκοσι πέντε, καὶ συλλαβοῦσα ἡ Μελιτηνὴ δύο κοράσια εἰσῆλθεν ἐν τῷ πύργῳ. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισίννιος καὶ Σισυνόδωρος ἦσαν ἀδελφοὶ τῆς Μελιτηνῆς, ἦσαν δὲ στρατευόμενοι ἐν Νουμέρῳ, ἤτοι Ἀραβίᾳ. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν πήξαντες τὸν στρατὸν, ἀπῆλθον ἐν τῷ πύργῳ ἐπισκέψασθαι τὴν ἑαυτῶν ἀδελφὴν, καὶ γενομένων αὐτῶν πρὸς τὴν θύραν, ἔκραζον ἀνοιχθῆναι αὐτοῖς. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ἰσχυρίζετο μὴ ἀνοῖξαι αὐτοῖς λέγουσα· Οὐ δύναμαι ἀνοῖξαι ὑμῖν, ὅτι παιδίον ἐγέννησα, καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι. Οἱ δὲ διϊσχυρίζοντο, λέγοντες· Ἄνοιξον ἡμῖν, ὅτι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐσμὲν, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ βαστάζομεν. Τότε ἤνοιξεν αὐτοῖς, καὶ εἰσῆλθον οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ. Τότε τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐγένετο γῆν γελῶν(?) θᾶττον, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν λαιμὸν εἰς ἕνα τῶν ἵππων τῶν ἁγίων, ὥπερ καὶ περὶ τὸ μεσονύκτιον ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. Ἡ δὲ Μελιτηνὴ ὠλολυξε πικρῶς, λέγουσα· Ὦ Σισίννιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί τοῦτο ἐποιήσατε; διὰ τοῦτο οὐκ ἤθελον ἀνοῖξαι ὑμῖν. Τοτε οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἐκτείναντες τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἠτοῦντο λαβεῖν τὴν ἐξουσίαν ταύτην κατὰ τῆς μυσαρᾶς. Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτοὶ προσευχόμενοι ἀπεστάλη πρὸς αὐτοὺς ἄγγελος τοῦ θεοῦ, καὶ λέγει αὐτοῖς· Ὑπήκουσε κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεως ὑμῶν, καὶ ἀπέστειλέ με ἐνισχύσαι ὑμᾶς, καὶ δοῦναι δύναμιν, ὅπου ἐὰν πορευθῆτε. Οἱ δὲ ἐξελθόντες ἐκ τοῦ πύργου, ἐπέβησαν ἵπποις πτεροχαλίνοις, καὶ ἐδίωξαν βάθη καὶ θαλάμους ἐπὶ τὰ ὄρη τοῦ Λιβάνου, καὶ συναντήσαντες πεύκην ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι· Πεύκη, ἴδες τὴν μυσαρὰν παρερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Οὐκ οἶδα. Λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Ἐν οἷς ἔκρυψας ἡμῖν τὴν μυσαρὰν, καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡμῖν οὐκ εἶπας, ἄριζος ὁ βλαστός σου, καὶ ξηρὸς ὁ καρπός σου. Εἶτα συνήντησαν τὴν ἐλαίαν, καὶ λέγουσιν αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Ἐλαία, ἴδες τὴν μυσαρὰν περιερχομένην; Καὶ λέγει αὐτοῖς· Ναὶ, κύριοί μου, ἔνθα κἀκεῖθεν περὶ τὴν θάλασσαν ὑπὸ εἴκοσι βοτανῶν ὑπὸ φάσκοντος κεφαλὰς, ὑπὸ παίδων μυελῶν. Ναὶ ἐκεῖ μένει. Καὶ εἶπον αὐτῇ οἱ ἅγιοι· Εὐλογημένος ὁ καρπός σου, καὶ εἰς ναὸν κυρίου δαπανηθήσεται. Τότε κατέλαβον αὐτὴν τὴν μυσαρὰν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν

τῆς θαλάσσης καὶ λέγουσιν αὐτῇ· Ὁ θεὸς δι' ἡμᾶς τοὺς ἀχρείους αὐτοῦ δούλους προστάττει σοι κρατηθῆναι. Ἡ δὲ μυσαρὰ ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὥρμισε κατὰ τῆς θαλάσσης. Συντείναντες οἱ ἅγιοι τὸν δρόμον αὐτῶν κατέλαβον αὐτήν. Καὶ λέγει ἡ μυσαρά· Ὦ Σισίννιε, καὶ σὺ Σισυνόδωρε, τί με πολλὰ βασανίζετε; Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἅγιος Σισίννιος λέγει αὐτῇ· Ἀπένεγκέ μοι τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς, καὶ οὐ βασανίζω σε. Λέγει δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μυσαρά· Ἐὰν δύνασαι σὺ ἀνενεγκεῖν μητρικὸν γάλα, ὃ ἐθήλασας, κἀγώ σοι δώσω τὰ ἑπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Τότε ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἐπεκαλέσατο τὸν θεόν· Κύριε σὺ εἶπας, ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα. Καὶ ἐν ἐμοὶ δεῖξον τὴν σὴν ἀγαθότητα, καὶ γνώτωσαν τὸ ὄνομά σου πάντες, ὅτι σὺ εἶ θεὸς μόνος. Καὶ εὐθέως ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Σισίννιος ἀνήνεγκε τὸ μητρικὸν γάλα ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Καὶ λέγει πρὸς τὴν μυσαράν· Ἰδοὺ τὸ μητρικόν μου γάλα, ἀνένεγκε καὶ σὺ τὰ ἑπτὰ παιδία τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθέως ἀνήνεγκε καὶ αὐτὴ τὰ ἑπτὰ τέκνα τῆς Μελιτηνῆς. Εἶτα λέγει ἡ μυσαρὰ τοῖς ἁγίοις· Δέομαι ὑμῶν, ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μή με πολλὰ βασανίζετε. Καὶ ὅπου κεῖται τὸ φυλακτήριον τοῦτο, οὐ μὴ εἰσέλθω ἐκεῖ, καὶ ὅπου ἀναγνωσθῇ, οὐ μήτι κεισῶ ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ κατακοπῶ, καὶ φεύξομαι ὡς ἀπὸ σταδίων ἑξήκοντα. Ἢν καὶ ἐάν τις δυνηθῇ καταγράψαι τὰ δώδεκά μου ὀνόματα, οὐκ ἀδικήσω τὸν οἶκον ἐκεῖνον, οὔτε δυναστεύσω τὸν οἶκον αὐτοῦ, οὐδὲ τετράποδα αὐτοῦ ἐξαλείψω, οὐδὲ τῶν μελῶν αὐτοῦ ἔχω ἐξουσίαν. Τότε ὥρκισεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Σισίννιος, λέγων· Ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ, οὗ ἤκουσεν ἡ πέτρα, καὶ διερράγη. Ὁ θεὸς τοῦ ἁγίου Μάμαντος, τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου, τοῦ ἁγίου Ταρασίου, τοῦ ἁγίου Δομετίου, του ἁγίου μάρτυρος Παντελεήμονος, καὶ Ἑρμολάου, τοῦ ἁγίου μάρτυρος Νικήτα, τοῦ ἁγίου Βαβύλα, τοῦ ἁγίου Πορφυρίου, τοῦ ἁγίου Βλασίου, τοῦ ἁγίου Εὐλογίου, τοῦ ἁγίου Νικολάου, τοῦ ἁγίου Βασιλείου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἁγίου Λέοντος, τοῦ ἁγίου Ἐλευθερίου, τοῦ ἁγίου Δημητρίου, τοῦ ἁγίου Γεωργίου, τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Πέρσου, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου προφήτου, προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ, τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, τοῦ ἁγίου Εὐσταθίου, τοῦ ἁγίου Ὀρέστου, του ἁγίου Ἀνδρέου, τῶν ἁγίων τριακοσίων

δέκα καὶ ὀκτὼ ἁγίων πατέρων, τῶν ἁγίων ἀναργύρων Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ, τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου, τοῦ ἁγίου Εἰρηνάρχου, τῶν ἁγίων μαρτύρων Αὐξεντίου, Εὐγενίου, καὶ Ὀρέστου, καὶ Μαρδαρίου, καὶ Λουκίας τῆς παρθένου, καὶ τῶν ἁγίων μαρτύρων Πηγασίου, Ἀφθονίου, Ἐλπιδηφόρου, καὶ Ἀνεμποδίστου, τῆς ὑπερυμνήτου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτοκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων. Ἀμήν.

2.

. . . . μήπως σεύῃ ἐν τῷ πύργῳ, καὶ καταφάγῃ μου τὸ βρέφος, καθὰ καὶ πεποίηκεν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος, ὡς εἶδον τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν κοπτομένην, ἔκλαυσαν καὶ αὐτοὶ οὐ μετρίως, καὶ εὐθὺς κλίναντες τὰ γόνατα αὐτῶν ἐν τῇ γῇ, ἐδέοντο τοῦ θεοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς ἐξουσίαν καὶ ἰσχὺν κατὰ τῆς μιαρᾶς Γυλοῦς, ὅπως αὐτὴν χειρώσωνται. Καὶ δὴ λαβόντες ἐξουσίαν ἐκ θεοῦ παντοκράτορος, ἐχαλίνωσαν τοὺς ἵππους αὐτῶν εὐθὺς καὶ ἤρξαντο καταδιώκειν τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, καὶ ἐλθόντες ἐν τῇ ὁδῷ ἠρεύνουν καὶ ἠρώτουν εἴ τι δὲ ἀν εὕρισκον. Ὑπήντησαν δὲ τὴν ἰτέαν καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες· Ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην; Ἡ δὲ ἠρνήσατο, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο αὐτὴν οἱ ἅγιοι, λέγοντες· Μηκέτι εκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ ἄνθρωπος οὐ φάγεται ἀπ' αὐτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομαῖοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν. Καὶ ὑπήντησαν τὴν βάτον καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν, λέγοντες· Ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην; Καὶ ἠρνήσατο καὶ αὐτὴ ὁμοίως, ὅτι οὐκ οἶδα. Καὶ ἐκατηράσαντο καὶ αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες· Ἡ ῥίζα σου ποιήσει κορυφὰς καὶ ἡ κορυφή σου ῥίζας, καὶ ὁ καρπός σου ἀνόφελός ἐστι, καὶ ἄνθρωπος οὐ ζήσεται ἐξ αυτοῦ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι δρομᾶιοι ἔτρεχον ἔμπροσθεν, καὶ ὑπήντησαν τὴν εὐλογημένην ἐλαίαν. Καὶ ἠρώτησαν αὐτὴν οἱ ἅγιοι λέγοντες· Ἴδες ἐδῶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην; Ἡ δὲ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· Δράμετε, ἅγιοι τοῦ θεοῦ, ἐν τάχει, ὅτι ὑπάγει πρὸς τὸν αἰγιαλόν. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος ηὐλόγησαν αὐτὴν, καὶ εἶπον· Ὁ καρπός σου πολλὺς γίνεται, καὶ οἱ ἅγιοι ὑπ' αὐτοῦ φωτισθήσονται καὶ βασιλεῖς καὶ πτωχοὶ ἐξ αὐτοῦ εὐφρανθήσονται. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι εἰς

τὸν αἰγιαλὸν ἴδον τὴν μιαρὰν Γυλοῦν πετομένην, καὶ ὡς ἴδεν τοὺς ἁγίους ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο εὐθύς, ὡς ἰχθύς. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἁλιεῖς καὶ ἡλίευον αὐτήν. Καὶ πάλιν ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἐγίνετο ὡς χελιδών. Καὶ οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ὡς εἶχαν τὴν χάριν ἐγίνοντο ὡς φάλκωνες, καὶ κατεδίωκον αὐτήν. Ἰδὼν δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους, ἐγίνετο ὡς αἴγιος τρίχα, καὶ ἐκάθισεν εἰς τὸν πώγωνα τοῦ βασιλέως, ὅπως μὴ γνωρίσουσιν αὐτήν. Φθάσαντες οὖν οἱ ἅγιοι πρὸς τὸν βασιλέα, προσεκύνησαν αὐτὸν λέγοντες· Δέσποτα βασιλεῦ, μίαν αἴτησιν θέλομεν αἰτήσασθαι τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν. Καὶ ἐὰν καλῶς ᾖ βουλητὸν τῇ βασιλείᾳ σου τοῦ δοῦναι ἡμῖν, ἀνάγγειλον ἡμῖν ἐν τάχει, ὅτι ἐν ἀθυμίᾳ ἐσμὲν περὶ τούτου. Ὁ δὲ βασιλεὺς λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· Μὰ τὴν βασιλείαν μου, ὅτι ἔι τι ἂν ὑμῖν παρέχω, ὃ αἰτεῖτε· ὁρῶ γὰρ ὑμᾶς εὐγενεῖς καὶ φρονίμους. Οἱ δὲ ἅγιοι λέγουσι τῷ βασιλεῖ· Ἄλλο οὐ θέλομεν ἀπὸ τὴν βασιλείαν σου, μόνον καὶ τὴν αἴγιον τρίχα, ἣν ἔχεις εἰς τὸν πώγωνά σου, ἵνα ἴδῃς καὶ θαυμάσῃς. Ὁ δὲ λέγει πρὸς αὐτούς· Ἐπάρετε αὐτήν. Ἁπλώσαντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐντίμως, καὶ μὲ προσοχὴν μεγάλην ἦραν αὐτήν. Ἰδὼν δὲ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ὅτι οὐκ ἰσχύει πλανῆσαι τοὺς ἁγίους οὐκέτι, ἐγίνετο εὐθύς γυνή. Καὶ ὡς εἶδεν ὁ βασιλεὺς ἐξέστη, καὶ ἠρώτησε τοὺς ἁγίους περὶ τούτου. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ διεσάφησαν τῷ βασιλεῖ πάντα, καὶ ἐθαύμασεν ὁ βασιλεύς. Οἱ δὲ ἅγιοι τοῦ θεοῦ κρατήσαντες τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τῶν τριχῶν ἔρριψαν αὐτὴν χαμαὶ καὶ ἤρξαντο τύπτειν αὐτὴν σφοδρῶς λέγοντες· Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν, μήτε τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἤρξατο παρακαλεῖν τοὺς ἁγίους λέγων· Ἐάσατέ με, ἅγιοι τοῦ θεοῦ, καὶ μή με δεινῶς βασανίζετε, καὶ εἴπω ὑμῖν. Ἀποκριθέντες οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιος καὶ Συνίδωρος λέγουν πρὸς αὐτήν· Ἐὰν μὴ ὀμώσῃς ἡμῖν τοῦ μηκέτι πολεμεῖν τὰ βρέφη τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα, καὶ ἀποδώσῃς ἡμῖν καὶ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς, ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, οὐκ ἐῶμεν σὲ τοῦ ζῆν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ λέγει πρὸς τοὺς ἁγίους· Ἐὰν δυνηθῆτε καὶ ὑμεῖς τοῦ ἐπιδοῦναι τὸ μητρικόν σας γάλα, ἐν ᾧ ἐθηλάσατε, ἐν τῇ παλάμῃ σας, ἐπιδώσω καὶ ἐγὼ τὰ βρέφη τῆς Μελιτηνῆς. Καὶ εὐθὺς οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ, τείναντες τὰ

ὄμματα εἰς τὸν οὐρανόν, ἐδεήθησαν περὶ τούτου. Καὶ εὐθὺς ἔπτυσαν ἐν τῇ παλάμῃ αὐτῶν ὡς γάλα. Καὶ λέγουν· πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν· Ἰδοῦ ἐπεδώκαμέν σοι τὸ γάλα τὸ μητρικόν, ἐν ᾧ ἐθηλάσαμεν. Ἀποδος ἡμῖν καὶ σὺ τὰ βρέφη τῆς ἀδελφῆς ἡμῶν Μελιτηνῆς ἐν ᾧ ἀπέκτεινας, καθάπερ ἐπηγγείλω ἡμῖν, ἵνα μὴ κακῶς σε βασανίσωμεν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ μὴ ἔχων τὶ διαπράξασθαι ἀπέδωκε καὶ αὐτὴ τὸ βρέφος, ἐν ᾧ ἀπέκτεινεν ἐν τῷ πύργῳ. Καὶ πάλιν οἱ ἅγιοι τοῦ θεοῦ ἔτυπτον αὐτὴν σφοδρῶς, λέγοντες· Παῦσαι μιαρὰ Γυλοῦ, μὴ ἀποκτείνῃς τὰ βρέφη τῶν χριστιανῶν μηδὲ τῆς δούλης τοῦ θεοῦ τῆς δεῖνα. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλοῦ ἐπαρεκάλει τοὺς ἁγίους λέγουσα· Ἐάσατέ με, ἅγιοι τοῦ θεοῦ Σισύνιε καὶ Συνίδωρε, καὶ μή με εἰς τέλος ἀποκτείνετε. Καὶ ἔιπω ὑμῖν τὶ δὴ ποιήσετε, καὶ οὐκ εἰσελεύσομαι ἐκεῖ πώποτε, ἀλλὰ ἀπέχω στάδια ἑβδομήκοντα πέντε. Τί δὴ ποιήσομεν, μιαρὰ Γυλοῦ; Ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς. Εἴ τις δυνηθῇ τοῦ γράψαι τὰ δώδεκα ἥμισύ μου ὀνόματα, οὐ μὴ εἰσελεύσομαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος τοῦ ἔχοντος τὴν εὐχὴν ταύτην, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν, ἀλλὰ νὰ ἀπέχω ἀπὸ τὸν οἶκον αὐτῶν σταδίους ἑβδομήκοντα πέντε. Τότε λέγουν οἱ ἅγιοι πρὸς τὴν μιαρὰν Γυλοῦν· Λέγε μιαρὰ τὰ παμμίαρά σου ὀνόματα, πρὶν κακῶς σε θανατώσωμεν. Ἡ δὲ ἤρξατο λέγειν αὐτά· Τὸ πρῶτον μου ὄνομα καλεῖται Γυλοῦ. Τὸ δεύτερον Μωρρᾶ. Τὸ τρίτον Βυζοῦ. Τὸ τέταρτον Μαρμαροῦ. Τὸ πέμπτον Πετασία. Τὸ ἕκτον Πελαγία, τὸ ἕβδομον Βορδόνα. Τὸ ὄγδοον Ἀπλετοῦ, τὸ ἔννατον Χαμοδράκαινα, τὸ δέκατον Ἀναβαρδαλαία, τὸ ἑνδέκατον Ψυχρανωσπάστρια, τὸ δωδέκατον Παιδοπνίκτρια, τὸ ἥμισυ Στρίγλα. Ἅγιε Σισύνιε καὶ Συνίδωρε βοηθήσατε τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, καὶ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν, τῶν ἐχόντων τὸ φυλακτήριον τοῦτο. Καὶ δήσατε, καὶ μολυβδώσατε πᾶν εἰδωλικόν, καὶ ἀέριον καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν τοῦ μὴ ἔχειν δύναμιν μήτε ἰσχὺν τοῦ προσεγγύσαι εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν, μήτε ἐν νυκτί, μήτε ἐν ἡμέρᾳ, μήτε ἐν ὥρᾳ μεσονυκτίου, μήτε ἐν μέσῃ ἡμέρᾳ. Ἀλλὰ νὰ ἀπέχει πᾶν πνεῦμα ἀκάθαρτον καὶ πᾶν εἰδωλικὸν καὶ ἀέριον καὶ πᾶν κακὸν καὶ ἡ μιαρὰ Γυλοῦ ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου

τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, καὶ ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἀλλὰ νὰ ἀπέχωσι στάδια ἑβδομήκοντα πέντε. Ἅγιε Πατάπιε, πάταξον πᾶν κακὸν, καὶ δαιμονικὸν μεσημβρινὸν, καὶ μεσονυκτικὸν, καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος, καὶ τῶν σὺν αὐτῷ, καὶ τῶν ἀναγινωσκόντων τὴν εὐχὴν ταύτην. Ἁγία Μαρίνα ὁ δήσας καὶ πατάξας τὸν Βελζεβοὺλ, δῆσαι καὶ φίμωσαι καὶ πάταξαι πᾶν ἀέριον, καὶ δαίμονικὸν καὶ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος καὶ τῆς συμβίου αὐτοῦ τῆς δεῖνος, καὶ τῶν τέκνων αὐτῶν. Ἅγιε Νικολάε θαυματουργὲ βοήθησον. Ἄγιε Γεώργιε, ἅγιε Θεόδωρε Τύρων καὶ στρατηλάτα βοηθήσατε τῇ δούλῃ τοῦ θεοῦ τῇ δεῖνα, ἅμα συμβίου καὶ τῶν τέκνων αὐτῆς, καὶ πατάξατε καὶ ἀποδιώξατε καὶ δήσατε καὶ μολυβδώσατε πᾶν δαιμονικὸν καὶ πᾶν εἰδωλικὸν καὶ ἀέριον καὶ πᾶν πνεῦμα πονηρὸν ἀπὸ τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ τοῦ δεῖνος καὶ ἀπὸ τὴν σύμβιον αὐτοῦ τὴν δεῖνα, ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξηνθῶσιν ἐν τῷ παρόντι καιρῷ καὶ ἔσονται ἀνενόχλητοι ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ εἴδωσιν υἱοὺς τῶν υἱῶν, καὶ χαρήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Εὐχὴ εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν. Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ, Υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον σῶσαι τὸ ἀνθρώπινον γένος ἐκ τοῦ διαβόλου τυραννίδος, εἰσάκουσόν μου τοῦ δούλου σου, δεομένου σου ὑπὲρ τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος, ἅμα συμβίου αὐτοῦ και ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα διὰ τῆς χάριτος καὶ πολλῆς σου εὐσπλαγχνίας ἐξαποστείλῃς ἄγγελον φωτεινὸν φρουρεῖν καὶ σκέπειν τὰ τέκνα τοῦ δούλου σου τοῦ δεῖνος καὶ δεῖνος ἀπὸ παντὸς κακοῦ τοῦ πολεμοῦντος αὐτοὺς, καὶ σκέπασον αὐτοὺς ἐν τῇ σκέπῃ τῶν πτερύγων σου. Ἀποδίωξον ἐξ αὐτῶν πάντα ἐχθρὸν, καὶ πολέμιον. Εἰρήνευσον αὐτῶν τὴν ζωὴν, Κύριε, καὶ δὸς αὐτοῖς, Κύριε, τὴν χάριν τοῦ ἐλέους σου, καὶ χάρισαι αὐτοῖς τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας αὐτῶν, ὅπως ζήσωνται καὶ γενήσωνται μακρόβιοι. Φύλαξον αὐτοὺς, Κύριε, ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ ἀπὸ δαιμονίου μεσημβρινοῦ καὶ νυκτερινοῦ καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ, Κύριε, ἔχωσιν ἐξουσίαν ἢ ἰσχὺν τοῦ ἐλθεῖν ἐξ αὐτῶν τῶν

πονηρῶν πνευμάτων, καὶ ἀκαθάρτων, μήτε εἰς τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ τὸν δεῖνα, μήτε εἰς τὴν σύμβιον αὐτοῦ, μήτε εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Ὅτι τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον ἐπικαλοῦνται ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ καὶ πρός σε καταφεύγουσιν οἱ δοῦλοι σου οὗτοι, Κύριε, καὶ παρακαλοῦν, καὶ δέονται τὴν εὐσπλαγχνίαν σου ὑπὲρ τῶν τέκνων αὐτῶν, ἵνα αὐξήσῃς αὐτὰ, καὶ ἴδωσιν υἱοὺς υἱῶν, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον ὄνομά σου. Ὅτι σὺ εἶ ὁ δοτὴρ καὶ τῶν καλῶν χορηγὸς, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνέυματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. — Εὐχὴ εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον. Δέσποινα ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου, ἡ τὸν θεὸν λόγον κατὰ σάρκα γεννήσασα ἀσπόρως καὶ ὑπερφυῶς. Παρθένος καὶ ἔτεκες καὶ παρθένος ἔμεινας μηδὲν τῆς παρθενίας μολυνθείσης. Ἱκέτευσον οὖν, δέσποινά μου, τὸν Υἱόν σου καὶ θεὸν ὑπὲρ τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος καὶ τοῦ δεῖνος, ὅπως χαρήσηται τὰ τέκνα αὐτῶν διὰ τῆς πρεσβείας σου. Πολλὰ γὰρ ἰσχύει δέησις μητρὸς πρὸς εὐμένειαν δεσπότου. Δέομαι οὖν, δέσποινά μου, τὴν σὴν ὀξυτάτην βοήθειαν, ἵνα αὐξηθῶσι τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων τοῦ δεῖνος καὶ τοῦ δεῖνος, ἵνα ζήσωσι καὶ εὐαρεστήσωσιν ἐνώπιον Κυρίου πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν. Ναὶ, δέσποινά μου, ἐπάκουσόν μου τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου, εἰ καὶ ἁμαρτωλὸς τυγχάνω· μή μου παρίδῃς τὴν δέησιν ταύτην τὴν οἰκτρὰν καὶ πενιχρὰν, καὶ φύλαξον τὰ τέκνα τῶν δούλων σου ἵνα ζήσωνται, καὶ ἐξαπόστειλον ἄγγελον φωτεινὸν ἐπ' αὐτοὺς τοῦ φρουρεῖν καὶ φυλάττειν αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς κακοῦ, καὶ ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν, καὶ ἀπὸ τὰ ἐν ἀέρι καὶ ἀφανῆ εἴδωλα, καὶ ἀπὸ τὴν μιαρὰν Γυλοῦν, ἵνα μὴ ἐπιρεάζει αὐτοὺς εἰς τὰ τέκνα αὐτῶν. Καὶ δὸς, Κυρία μου, δέσποινά μου, ὑπεραγία μου θεοτόκε, τὴν χάριν σου καὶ τὸ ἔλεός σου, ἵνα ζήσωνται τὰ τέκνα τῶν δούλων σου τούτων, ὅπως ἴδωσιν υἱοὺς υἱῶν, καὶ εὐφρανθήσεται αὐτῶν ἡ καρδία, καὶ δοξάσωσι τὸ πανάγιον καὶ ὑπερευλογημένον ὄνομά σου, δέσποινά μου. Ὅτι εὐλογημένη ὑπάρχεις ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς, καὶ μεγαλύνεταί σου τὸ ὄνομα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνον, αμήν.

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VII.

РУМЫНСКІЯ, СЛАВЯНСКІЯ И ГРЕЧЕСКІЯ КОЛЯДЫ.

Древняя церковь преслѣдовала христіанъ, продолжавшихъ справлять языческій праздникъ генварскихъ календъ, Καλανδῶν ἑορτή, festum Calendarum, веселыми играми, ряженіемъ, между прочимъ — въ звѣриный образъ, и пѣснями — «пѣснями календъ», которыя ревнителямъ христіанства должны были представляться бѣсовскими. 62-й канонъ трулльскаго собора, направленный противъ остатковъ языческихъ празднествъ, указываетъ въ общихъ чертахъ на матеріалъ греко-римскихъ вѣрованій, не разъ вызывавшій нареканія какъ восточной, такъ и западной церкви.

«Τὰς οὕτω λεγομένας Καλάνδας καὶ τὰ λεγόμενα Βοτὰ καὶ τὰ καλούμενα Βρουμάλια καὶ τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν, καθάπαξ ἐκ τῆς τῶν πιστῶν πολιτείας περιαιρεθῆναι βουλόμεθα. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς τῶν γυναίων δημοσίας ὀρχήσεις καὶ ἀσέμνους καὶ πολλὴν λύμην καὶ βλάβην ἐμποιεῖν δυναμένας, ἔτι μὴν καὶ τὰς ὀνόματι τῶν παρ' Ἕλλησι ψευδῶς ὀνομασθέντων θεῶν, ἢ ἐξ ἀνδρῶν ἢ γυναικῶν γινομένας ὀρχήσεις καὶ τελετὰς κατά τι ἔθος παλαιὸν καὶ ἀλλότριον τοῦ τῶν χριστιανῶν βίου, ἀποπεμπόμεθα ὁρίζοντες μηδένα ἄνδρα γυναικείαν

στολὴν ἐνδιδύσκεσθαι, ἢ γυναῖκα τὴν ἀνδράσιν ἁρμόδιον. Ἀλλὰ μήτε προσωπεῖα κωμικὰ ἢ σατυρικὰ ἢ τραγικὰ ὑποδύεσθαι, μήτε τὸ τοῦ βδελυκτοῦ Διωνύσου ὄνομα, τὴν σταφυλὴν ἐκθλίβοντες ἐν ταῖς ληνοῖς, ἐπιβοᾶν· μηδὲ τὸν οἶνον ἐν τοῖς πίθοις ἐπιχέοντας γέλωτα ἐπικινεῖν, ἀγνοίας τρόπῳ ἢ ματαιότητι τὰ τῆς δαιμονιώδους πλάνης ἐνεργοῦντας. Τοὺς οὖν τοῦ νῦν τι τῶν προειρημένων ἐπιτελεῖν ἐγχειροῦντας, ἐν γνώσει καθισταμένους, τούτους εἰ μὲν κληρικοὶ εἶεν, καθαιρεῖσθαι προστάσσομεν, εἰ δὲ λαϊκοί, ἀφορίζεσθαι»[1]). — Славянская Кормчая по списку 1282 года передаетъ запретъ комическихъ, сатирскихъ и трагическихъ масокъ такимъ образомъ: «ни въ ѡбличьꙗ игрьць и ликъственикъ или къзлогласованию (варіантъ: въ козьлогласованиꙗ) ходити»; Зонарино толкованіе этого канона, воспринятое въ тексты кормчей, поясняетъ (по списку 1282 г.): «Каланди соуть пьрвіи въ коѥмьждо мс҃ци дн҃ьѥ, въ нихъ-же ѡбычаи бѣ ѥлиномъ творити жертвы; и Вота же і ѥвроумалиꙗ ѥлиньстии бѣаху праздьници: Вроумъ бо порекло ѥсть Діѡнисово»[2]); потому св. отцы «не повелѣвають моужемъ облачатиса въ женьскыꙗ ризы, ни женамъ въ моужьскыꙗ, ѥже творать на праздьникы Діѡнисовы плашюще, ни лиць же косматыхъ възлагати на са, ни козлихъ, ни сатоурьскыхъ, косматаꙗ лица оубо соуть на пороуганіѥ нѣкымъ оухыщрена, козльꙗ же ꙗко жалостьна и на плачь подвизающе, сатоурьскаꙗ же Дионисовъ праздникъ твораще бѣахоу»[3]).

---

[1]) Сл. передачу (сокращенную) этого канона въ славянскомъ переводѣ Пандектъ Никола Черногорца, у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LV р. 267.

[2]) О Врумѣ сл. Athen. IV, 137 a, b; XI, 465; Tzetzes: Βροῦμος γὰρ παρ' αὐτοῖς ο Διόνυσος (о Римлянахъ); въ житіи св. Стефана Никомидійскаго: Διόνυσον καὶ Βροῦμον. Сл. Tomaschek, Ueber Brumalia und Rosalia, въ Sitzungsberichte der philos. hist. Cl. der kais. Ak. der Wiss. Wien, LX B. (1868) Heft I—III p. 361, 363.

[3]) Сл. Буслаевъ, Истор. Христом. стр. 382—3; Jagič, Opisi i izvodi II, p. 147—149. Сл. Срезневскій, Свѣдѣнія и Замѣтки № XLIV, стр. 67: 1280-хъ годовъ.

Мѣсто, отведенное Каландамъ въ обличеніи Труллъскаго собора, указываетъ на особое значеніе, какое получилъ этотъ праздникъ въ исходѣ VI-го столѣтія. Хронологически, въ порядкѣ года, имъ предшествовали Врумаліи, открывая собою цѣлый праздничный циклъ, завершавшійся Каландами.

Врумаліи (въ кормчей 1282 г.: ωшестъкы), первоначально празднество въ честь Ѳракійскаго Діониса, осложнившееся на почвѣ Ѳракіи празднованіемъ vindemia или bruma, внесеннымъ римскими колонистами, пріурочивались къ 24-го Ноября, которымъ открывалась зима, пора самыхъ короткихъ дней въ году. Популярныя особливо въ восточной части римской имперіи, въ областяхъ ѳракійско-македонскихъ, онѣ развились въ византійской имперіи въ особый циклъ, обнимавшій время отъ *24-го Ноября по 17 Декабря*, по числу буквъ греческаго алфавита [1]).

Обличенія Трулльскаго собора, воспринятыя нашей Кормчей, настоятельно говорятъ объ обрядности Діонисовскихъ празднествъ, отождествленныхъ съ Врумаліями и удержавшихся въ христіанскую пору. На нихъ намекаетъ и обычай женщинъ рядиться мущинами, мущинъ — облекаться въ женское платье; и упоминаніе масокъ: иѳифаллы Діониса, вооруженные фиговыми либо кожаными фаллами, окрашивали себѣ лицо отстоемъ вина либо сокомъ шелковичнаго плода и растворомъ кровавика, или покрывались личинами, въ отличіе отъ фаллофоровъ, также снабженныхъ характернымъ символомъ фаллуса, но не замаскированныхъ, а чернившихъ лицо сажей, либо драпировавшихъ его травою, тогда какъ другіе участники празднества бѣлили его или накидывали на него кусокъ полотна. Упоминаніе плясокъ и призываніе имени Діониса при «точилахъ» напоминаетъ діонисовскія празднества, полныя распущеннаго веселья, ряженія, неистовыхъ плясокъ, воспроизводившихъ мимически различные акты при сборѣ винограда и изготовленіи вина [2]).

[1]) См. Tomaschek, l. c. p. 358 и слѣд.

[2]) Édelestand Du Méril, Histoire de la comédie p. 93, 239—40, 245—6, 248—9, 251, 253—4.

Къ Врумаліямъ, какъ онѣ установились въ Византіи (съ 24-го Ноября по 17 Декабря), примыкали *Сатурналіи* и *Опаліи*, въ честь Сатурна и его супруги Ops, считавшихся «tam frugum quam fructuum repertores» (Macrob. I, 10, 19). Во время республики празднованіе Сатурналій продолжалось семь дней, *отъ 17 по 23 Декабря*, и сопровождалось рядомъ обрядовъ, отзывающихся и въ святочномъ культѣ современныхъ европейскихъ народовъ: гладіаторскими играми, охотами въ циркѣ (venationes et quae vocantur munera Saturno attribuitae sunt, Lactant. Inst. 6, 20, 35), закаланіемъ поросенка (porcus):

Iste tibi faciat bona Saturnalia porcus,
Inter spumantes ilice pastus apros (Martialis 14, 70);

Cras Genium mero
Curabis et porco trimestri,
Cum famulis operum solutis (Horat. od. 3, 17, 14),

взаимными угощеніями, подарками, играми, въ числѣ которыхъ обратимъ вниманіе хотя бы на дѣтскую: игру въ цари. «Ἐν Σατουρναλίοις λέλογχε βασιλεύς· ἔδοξε γὰρ παῖξαι ταύτην τὴν παιδίαν· προστάσσει, Σὺ πίε, Σὺ κέρασον, Σὺ ᾆσον, Σὺ ἄπελθε, Σὺ ἐλθέ» (Arrian. diss. Epict. 1, 25; сл. Tac. Ann. 13, 15 и Lucian. Saturn. 3). Обычай выбирать себѣ для потѣхи судей и начальниковъ, подчиняясь ихъ смѣшнымъ приказаніямъ, поминается въ числѣ календныхъ генварскихъ; это — мотивъ для цѣлаго ряда святочныхъ забавъ, извѣстныхъ на западѣ: укажу на Roi de la fève, на англ. king of Christmas, на старо-французскую игру «as roys et as roïnes» или «à Saint Coisne», о которой говоритъ въ XIII вѣкѣ Adans de la Halle и упоминаетъ Раблэ (à saint Cosme) [1]). Ворстерскій соборъ

---

[1]) Сл. Strutt, The sports and pastimes of the people of England, стр. 343—4; Ducange Gloss. med. et inf. lat.: Ludus de rege et regina. — Въ моихъ Опытахъ по исторіи развитія христіанской легенды II: Берта,

осуждаетъ её за одно съ игрой въ кости: nec ludant ad aleas vel taxillos, nec sustineant ludos fieri de rege et regina. Обычай играть въ кости въ первый день новаго года, засвидѣтельствованный Ливаніемъ, извѣстенъ въ римскихъ Сатурналіяхъ и, какъ преимущественно рождественскій, во Франціи, Англіи и Сициліи [1]).

За Сатурналіями слѣдовали *Воты*. Въ пору республики Римляне приносили 1-го Генваря жертвы и votum pro reipublicae salute; къ этому дню относился при императорахъ и обычай strenae, т. е. подарковъ императорамъ, тогда какъ votorum nuncupatio, vota publica являются пріуроченными къ 3-му Генваря [2]).

Кормчая 1282 года, переводя «воты» каноническаго правила словомъ *паствы*, имѣетъ въ виду нестолько каппадокійскія *симпозіи*, справлявшіяся въ недѣлю Богоявленія, сколько византійскія *клиторіи*: угощенія народа въ царскомъ дворцѣ, во время *каландъ*, завершавшіяся 5-го Января такъ называемымъ жатвеннымъ или Готскимъ пиромъ (Τρυγητικὸν, Γοτθικὸν δεῖπνον), сопровождавшимся воинственной пляской ряженыхъ — Готовъ, остаткомъ вакхической обрядности Линовъ, напоминающимъ такія-же святочныя пляски современной Англіи [3]).

Празднество *генварскихъ Каландъ*, продолжавшееся въ IV в. съ 1-го по 5-е Генваря, было, по словамъ Ливанія, обще всему

Анастасія и Пятница, II Сивилла-Самовила и т. д., въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1876, Февраль, стр. 273—4 прим. 4, я считалъ возможнымъ ограничиться при объясненіи этого обычая однимъ лишь моментомъ христіанскихъ воспоминаній.

[1]) Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge p. 338; Strutt, l. c. p. LIII, LX прим.; Pitrè, Biblioteca delle tradizioni popol. siciliane, v. XII, p. 441.

[2]) Сл. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, III B. стр. 562—4 (о Сатурналіяхъ и Опаліяхъ), 255—257 (о Вотахъ).

[3]) Σάθα, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ τῆς μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν. (1879) стр. 77—82, 189—191, 15; Éd. Du Méril l. c. 88.

греко-римскому міру: Ταύτην τὴν ἑορτὴν εὕροι τ' ἄν, ὦ νέοι, τεταμένην εφ'ἅπαν ὅσον ἡ Ρωμαίων ἀρχὴ τέταται [1]). Это былъ праздникъ общей радости, братавшей сословія, возрасты и положенія; столованье и особливо попойки были въ разгарѣ, даже у бѣдняка оказывались въ тѣ дни лакомые куски на столѣ. Думали, что если весело и привольно проведутъ начало года, то и годъ будетъ таковъ-же; Іоаннъ Златоустъ возставалъ противъ этого суевѣрнаго блюденія дня и элемента гаданія [2]). Въ ночь на 1-е Генваря веселая толпа бродила по улицамъ, съ пѣснями и плясомъ, свистомъ и гамомъ, стучась въ дома и будя хозяевъ шутками и насмѣшками. Рядились, дарили другъ друга, сыпали деньгами и попрошайничали: дѣти ходили изъ дома въ домъ, поднося хозяину яблоко, утыканное серебряными монетами, за которые получали вдвойнѣ [3]); назойливо побирались толпы кудесниковъ и скомороховъ — какъ будто девизомъ праздника было: Дай и возьми [4]).

Вліяніемъ христіанства объясняется, почему при Юстиніанѣ празднованіе генварскихъ Календъ распространено было на двѣнадцатидневный святочный циклъ, отъ Рождества по Крещеніе [5]). Смѣшанные съ обрядностью сосѣднихъ Врумалій и Вотъ, онѣ удержались въ народномъ обиходѣ до XIII-го столѣтія, когда уступили часть своей славы, свое веселье и ряже-

---

[1]) Libanii Sophistae Orationes et declamationes ed. Reiske I p. 257 (εἰς τὰς καλάνδας); сл. IV, стр. 257—260 (Ἔκφρασις καλανδῶν) и Астерія Λόγος κατηγορικὸς τῆς ἑορτῆς τῶν Καλανδῶν, у Migne, Patrol. graecae t. XL p. 216 и слѣд. Сл. общую характеристику Каландъ у Саѳы l. c. 70 и слѣд. и Tomaschek. l. c. p. 366—7.

[2]) Сл. Λόγος ἐν ταῖς καλάνδαις у Migne, Patrol. graecae t. XLVIII p. 954—5.

[3]) Asterius ib. f. 220.

[4]) Eustathii Thessolonicensis epistolae 7, у Migne, Patrologiae graecae t. CXXXVI p. 1257.

[5]) Σάθα l. c. 77.

ныхъ — Масляницѣ (Ἀπόκρεως) [1]). Это перенесеніе слѣдуетъ имѣть въ виду при объясненіи обрядовъ, сопровождающихъ то и другое празднество.

I.

Языческій элементъ колядъ.

Обличенія древней церкви, направленныя противъ Календъ, имѣли въ виду греко-римскій фондъ вѣрованій, нашедшій въ нихъ выраженіе; но онѣ оставались въ силѣ всюду, гдѣ существованіе аналогической обрядности вызывало подобный-же протестъ. Оттого обличенія такъ часто повторяютъ другъ друга. Но откуда эта аналогичность обряда, замѣчательное сходство, представляемое святочными обычаями современныхъ европейскихъ народовъ? Многое можно объяснить — единствомъ натуралистическихъ представленій, легшихъ въ ихъ основу; вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ общемъ есть частности и совпаденія, невольно вызывающія вопросъ — о возможности одного древняго культурнаго вліянія, распространившагося разновременно и оставившаго слѣды въ очертаніяхъ новаго обряда. Классическій орнаментъ на скандинавскихъ подѣлкахъ древняго желѣзнаго періода указываетъ на воздѣйствіе греческихъ колоній въ Скиѳіи; Римляне заходили въ Скандинавію, что засвидѣтельствовано недавно открытыми могилами и т. п. — Я ставлю только — возможность вопроса, котораго коснусь далѣе лишь эпизодически.

Языческому чествованію новолѣтія церковь противопоставила свой собственный праздничный циклъ, рождественскій (съ 24 Декабря по 6 Генваря), языческимъ воспоминаніямъ — христіанскія, древнимъ маскамъ и играмъ — хожденіе со звѣздою и ца-

---

[1]) l. c. 84—5.

рями волхвами. Самое названіе *календы* было перенесено съ языческаго празднованія на Рождество (болг. *колада*, *колѫда*, *коледа*, *коленде;* нар. франц. *tsalenda*, *chalendes*, *charandes*, прованс. *calendas*; сл. *chalendal*, *caligneau* = серб. бадњак, болг. бѫдникъ) или его навечеріе (новогреч. τὰ κόλιαντα; бѣлорусск. *коляды*, млрс. колядь); въ Сициліи *carènnuli di Natali* означаетъ двѣнадцать дней, предшествующихъ Рождеству, по которымъ гадаютъ о погодѣ, какая будетъ въ каждомъ изъ двѣнадцати мѣсяцевъ слѣдующаго года; оттуда поговорка: Li dudici misi di l'annu si cuminicianu di li dudici jorna prima di Natali. — Согласно съ этимъ пѣсни *calendarum или calendae стали означать не только пѣсни на новый годъ (новогреч. τὰ κάλαντα; καλαντίζω = dare il buon capo d'anno), но чаще рождественскія или святочныя вообще: таково значеніе малорус. *колядка*, вкрусс. *колядская пѣсня;* чешск. словац. *koleda*, словинск. *kolednica*, *coleda*; сербск. *koleda*, *kolenda*; румынск. *colinda*. Албанское *kolĕndrĕ* означаетъ Рождество и круглый пирогъ, который печется наканунѣ Рождества; вскорѣ по полуночи толпы дѣтей, въ 10—15 человѣкъ, ходятъ по домамъ, и хозяйки одѣляютъ ихъ колендрой. — Въ Болгаріи эти хлѣбы зовутся *кольендари*; въ новогреч. κόλλαντον — круглый хлѣбъ, который подаютъ дѣтямъ, ходящимъ наканунѣ Рождества изъ дома въ домъ и стучащимъ въ ворота съ припѣвомъ: Христосъ родился! Сл. нар. франц. *chalendar*, *charendar*: provision de pain que l'on cuit pour un an vers Noël; «on fait aussi la veille de Noël un gros pain qu'on appelle *le pain de Calende*, on le fait le plus blanc que l'on peut et fort gros. On en coupe un petit morceau sur lequel on fait trois on quatre croix avec un couteau. On le garde pour guérir plusieurs maux, et le reste on le réserve pour le jour des Rois, auquel jour on le partage dans la famille comme on fait ailleurs le gâteau des Rois». Я полагаю, противъ Littré, что такова должна быть и этимологія франц. *chaland*: «se disoit d'une sorte de pain, assez blanc et très massif»; «pain chaland: ce pain étoit ainsi nommé, parcequ'il était le pain ordinaire des

chalands d'un boulanger»[1]). Schuchardt[2]) относитъ сюда-же исп. aguinaldo, aguilando: étrennes, собственно: calendae

Старое и новое празднество стали рядомъ другъ съ другомъ, не безъ взаимнаго вліянія въ обѣ стороны: элементъ гаданія и пожеланій, ряженья и подачекъ (сл. lit. kalëda = aumône, calendes; мадьярское koleda = collecte; ит. carendare = ricercare, accattare, можетъ быть, отъ *calendari, не отъ quaerendo) объясняются въ чертѣ языческой обрядности; пѣсни о плугѣ[3]), первоначально ей принадлежавшія, встрѣчаются въ числѣ малорусскихъ рождественскихъ колядокъ, какъ, наоборотъ, христіанскіе сюжеты послѣднихъ (крещеніе; святые гости; хожденіе Богородицы и т. п.) проникли въ щедрівки, т. е. въ пѣсни, пріуроченныя къ чествованію языческаго новолѣтія, вмѣстѣ съ именами христіанскихъ святыхъ: свв. Василія (1-го Генваря) и Меланіи (31 Декабря)[4]).

Не смотря на эти признаки смѣшенія, оно осталось, относительно, внѣшнимъ, въ нынѣшнемъ святочномъ циклѣ еще выдѣляются пѣсни и обряды съ слѣдами языческаго празднованія

---

[1]) Сл. Miklosich, Die Fremdwörter in den Slavischeu Sprachen 27; его-же: Die christliche Terminologie der Slavischen Sprachen 22; Cihac, Dict. d'étymologie daco-romane. Éléments Slaves etc. p. 69—70, a. v. Colindă; Hahn, Albanesische Studien I p. 154; Romania VIII p. 468; Mélusine № 22 p. 536; Sabatini, Le costumanze del Natale p. 18, прим. 33 (ссылка на: D'Albano, Phylactères ou préservatifs contre les maladies, le malefice etc.); Pitrè, l. c. p. 458—9; Littré, Dict. de la langue française a. v. chaland.

[2]) Romania № 14 p. 253.

[3]) Сл. Чубинскій, Народный Дневникъ, Колядки №№ 50, 76, 116, 161; Головацкій, Народн. пѣсни Галицкой и Угорской Руси II № 20 (стр. 14), 21 (стр. 15), 23 (стр. 16—17), 24 (стр. 17); № 11 (стр. 8); ib. IV № 16 (стр. 12—14), №№ 19—21 (стр. 16—17); № 3 (стр. 111); № 4 (стр. 117).

[4]) Въ щедрівкѣ у Терещенко, Бытъ русскаго народа VII р. 83 (Маланка ходыла) христіанская основа ясна. Сл. ibid. стр. 82 (Васильева маты).

новолѣтія, съ его идеями плодородія, надеждами на жатву и бойкимъ весельемъ ряженыхъ. Различаются еще кое-гдѣ и самые исполнители обряда, смотря по его языческимъ или христіанскимъ источникамъ. Такъ въ *Болгаріи* ходятъ подъ Рождество, славя Христа, *кольедари*, подъ новый годъ *васильичари; въ Малороссіи щедруютъ* преимущественно дѣти, рѣдко молодыя женщины и парни [1]), о колядованіи-же сообщается между прочимъ слѣдующее: «Члены младшаго братства колядуютъ особеннымъ образомъ. Они идутъ сначала къ священнику, поютъ колядную пѣснь и записываются здѣсь внести въ пользу церкви небольшую сумму независимо отъ того, что будетъ «выколядовано». Испросивъ у священника благословеніе, берутъ у старосты церковный колокольчикъ и съ этимъ колокольчикомъ, нерѣдко вмѣстѣ со старостой, идутъ колядовать и выколядованное или отдаютъ въ пользу церкви, или покупаютъ воскъ и дѣлаютъ большую братскую свѣчу, которая зажигается во всѣ праздничные дни, при каждомъ богослуженіи» [2]). Подобное распредѣленіе замѣчается и относительно *Румыніи*: румынскіе *колядовщики*, т. е. тѣ, что поютъ собственно рождественскія колядки, люди отъ 18-го до 45-ти лѣтняго возраста, юноши и отцы семейства; въ теченіи всего поста они заняты были разучиваніемъ текста и напѣвовъ колядокъ, которыя поются на тотъ или другой гласъ псалтыря. Обыкновенно они ходятъ вчетверомъ, двое поютъ два стиха съ ихъ обычнымъ припѣвомъ (Ler-oï-Leo и т. п., Florile dalbe), а слѣдующіе два подхватываютъ два другіе и т. д. — На *новый годъ* составъ пѣвцовъ иной: это дѣти и юноши, отъ 7 до 20 лѣтъ; славятъ двояко: либо ходятъ съ плугомъ, либо поютъ колядки (съ плугомъ либо безъ него) [3]).

---

[1]) Чубинскій, l. c. p. 438; Терещенко, l. c. VII p. 81.

[2]) Чубинскій, l. c. p. 265; сл. Аѳанасьевъ, Поэт. воззрѣнія III, 752; Петровъ, О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Россіи, въ Трудахъ Кіевской Духовной Академіи, 1871, Сентябрь, стр. 596—7.

[3]) Teodorescu, Noțiuni despre colindele române, p. 32—3, 37, 68, 94.

Такимъ образомъ христіанскія колядки внѣшнимъ образомъ выдѣляются изъ общаго состава святочнаго обряда: онѣ пріютились подъ сѣнь церкви, взявшей подъ свой покровъ и рождественскую мистерію; поются въ Румыніи на ладъ священныхъ пѣсенъ, въ Малороссіи — членами церковныхъ братствъ; это напоминаетъ мнѣ колядныя общества средневѣковой Европы (Calendae, Calandsgilden, Fratres Calendarum), отчасти отвѣчающія древне-русскимъ братчинамъ.

Христіанскими колядками мы займемся впослѣдствіи; пока обратимся къ тому матеріалу святочнаго обряда и поэзіи, который позволено отнести къ до-христіанскимъ основамъ вѣрованія. Мы остановимся лишь на одной группѣ обычаевъ *аграрнаго* характера.

Въ *Великороссіи* подъ новый годъ толпа молодежи ходитъ подъ окнами и поетъ *усень* (авсень, овсень, говсень, бодцень, баусень баусимъ; тусень, туасень, таусень, таусинь, тыдзень, титусень; послѣднія формы имени, вѣроятно, образовались изъ пѣсеннаго припѣва: да-ту-усень), и, какъ о Рождествѣ, выпрашиваетъ подачекъ [1]). Этимологическихъ объясненій названію авсень, Ꙋсень и т. д. предложено было нѣсколько: одна изъ старыхъ (овсень отъ овесъ; вѣрнѣе, быть можетъ, отъ корня *сѣ*: сѣять; сл. причастіе сѣнъ — и усень) опиралась на обычаѣ, распространенномъ какъ въ Великороссіи, такъ и между южными славянами: дѣти поселянъ ходятъ обществами *сѣять* изъ рукава или мѣшка зерна овса, гречихи, ржи, кукурузы и другихъ хлѣбовъ [2]).

---

[1]) Селивановъ, Годъ русскаго селянина (Русск. Бес. 1856, II р. 118); Калинскій, Церковно-народный мѣсяцесловъ на Руси, въ Зап. Имп. русск. географ. Общ. по отд. этнографіи, т. VII, стр. 349.—Великорусскія пѣсни на новый годъ см. у Шейна, Русск. нар. пѣсни стр. 368—71. Сл. Снегиревъ, Русскіе простонародные праздники II, стр. 111—113; Терещенко l. с. VII, стр. 111 слѣд.

[2]) Снегиревъ II, 103; Сахаровъ, Сказанія русскаго народа II, VII, 2, 3; Терещенко VII, 23—26, 108—10; Петрушевичъ, Обще-

Судя потому, что въ грамотѣ 1649 года усень упоминается рядомъ съ колядой въ новечеріе Рождества, а наканунѣ Богоявленія обычай «кликать плугу» [1]), можно заключить о сходствѣ великорусской обрядности съ сообщаемой далѣе малорусской и румынской, только что въ первомъ случаѣ она распредѣлилась по крайнимъ срокамъ святочнаго цикла [2]). — *Свиное мясо*, *свиная голова* либо печенье въ образѣ свиньи составляетъ необходимую принадлежность Васильева вечера и Рождественскихъ святокъ не только у Русскихъ, но и у Болгаръ, Сербовъ и Румынъ, въ Сициліи и Англіи, Германіи и скандинавскихъ земляхъ [3]). «Свинку да боровка выдай для Васильева вечерка», говорятъ подъ окнами русскіе крестьяне, совершающіе праздничное обхожденіе Авсеня; у людей зажиточныхъ цѣлую недѣлю отъ Рождества до Новаго года стоитъ на столѣ свиная голова; въ Орловской губерніи на новый годъ приготовляютъ жаренаго поросенка и называютъ его «Кесарецкимъ», т. е. кесарійскимъ, по имени Василія Кесарійскаго, давшаго свое имя первому дню новаго года: русск. Васильевъ день, сербск. Васиљив дан, Васиљица, болг. Васильица, румынск. sfântul Vasilie. Съ кесарецкимъ поросенкомъ

русскій дневникъ стр. 22—3, 90; Аѳанасьевъ, l. c. III, 744—6; Даль, a. v. Авсень. Сл. Караџиħ, Српск. нар. рјечн. a. v. полажајник; Головацкій, Нар. пѣсни Галицк. и Угорской Руси IV, стр. 150—1; Sborn. slav. nar. piesni, vydáva Matica slovenská, I, 17°

[1]) Сахаровъ, l. c. II, VII, стр. 99 а.

[2]) Калайдовичъ упоминаетъ праздникъ *ральца*, справлявшійся въ *Рождество* и Воскресеніе Христово, который онъ склоненъ произвести отъ *рала*. Сл. Записки важныя и мелочныя К. Ѳ. Калайдовича, въ Лѣт. русск. лит. и древн. III, Матеріалы стр. 96.

[3]) Grimm, Deutsche Mythologie 4-e Ausg. 41—2, 176—8, 1036; Аѳанасьевъ, Поэт. воззр. I стр. 778—81; Терещенко l. c. VII стр. 4, 6—7, 101; Калинскій, l. c. стр. 350; Каравеловъ, Пам. Народн. быта болгаръ стр. 276; Teodorescu, Incercarĭ critice asupra unorŭ credințe, datine și moravurĭ ale romanilorŭ (1874 г.), стр. 19; Pitrè, l. c. p. 444 прим.

я сближаю румынское Vassilca: такъ называется свиная голова, которую ставятъ на блюдо и, окрывъ полотенцемъ и украсивъ лентами и бусами, носятъ съ пѣснями. Vassilca, можетъ быть, васильевскій? [1]) Сл. серб. васиљица = колач што се по обичају мијеси на мали Божић.

Всѣ эти обряды отвѣчаютъ жертвоприношенію свиньи въ римскомъ обиходѣ Сатурналій. Сатурнъ — богъ плодородія (Saturnus отъ sa = serere: сл. Авсень), благословеній мира (Saturnia regna); ему «venationes» (т. е. охоты въ циркѣ).... attribuitae sunt. Если Grimm [2]) сравниваетъ Фрейра, пришлаго (Vanr) бога сѣверной миѳологіи, съ Liber'омъ = Діонисомъ, то еще ближе его связь съ Сатурномъ: къ Freyr'y, т. е. господину, κύριος, взываютъ о плодородіи и мирѣ, онъ — богъ охоты (?) [3]); ему приносятъ въ жертву наканунѣ Рождества вепря, sônargöltr [4]). Изъ жертвеннаго, посвященнаго богу животнаго выработался его аттрибутъ: вепрь съ золотой щетиной (Gullinbursti) везетъ его колесницу; тоже въ повѣрьи Гельдерна, гдѣ въ ночь на Рождество ходитъ Дитрихъ съ кабаномъ (Derk met den beer) [5]). — Подобный-же переходъ въ русскомъ суевѣріи: жертвенный поросёнокъ колется на новый годъ, на день св. Василія; отсюда св. Василій — покровитель свиней (сл. на западѣ св. Антонія, 17 Генваря); далѣе, можно было представить себя Авсеня (олицетвореніе новаго года, какъ и св. Василій) пріѣзжающимъ на сивенькой свинкѣ. Я принимаю обычное у русскихъ изслѣдователей (Аѳанасьевъ, О. Миллеръ) толкованіе авсе-

---

[1]) Pontbriant, Dict. romăno-francesu, a. v. vassilca — безъ обозначенія, къ какому обрядовому акту относится это ношеніе свиной головы.

[2]) l. c. 175.

[3]) Grimm, l. c. 178.

[4]) l. c. 41.

[5]) l. c. 177.

невой пѣсни; собственно говоря, въ пѣснѣ у Терещенка (VII, 118) говорится:

Кому мостами ѣздити?
Таусенъ!
Молодцу удальцу.
Таусенъ!

Таусень = Авсень — припѣвъ, не обозначеніе лица. Сл. варьянтъ Шейна (l. с. стр. 369 — 70):

Кому по немъ ѣздить?
Таусень!
Василію ѣздить.
Таусень!

и колядку у Чубинскаго (l. с. № 88):

Да мости, мости все калинові...
А чимъ побивали? Все талярами....
А туда ишло да три святні,
Да три святні, да три роздвяниі и т. д.

Остается пока неразъясненнымъ отношеніе великорусскаго Усеня, Авсеня къ латышскому Ushing [1]), котораго свидѣтельства 1606 и 1613 гг. называютъ богомъ-покровителемъ коней; онъ сближается съ св. Георгіемъ, но также съ св. Мартиномъ, 15-го ноября, что относитъ насъ къ періоду Врумалій и къ древнему обычаю западной церкви начинать рождественскій постъ съ мартынова дня. Въ одномъ нѣмецкомъ заговорѣ на свиней [2]) говорится: Iohannes videat illos, Martinus expascat; латышская колядка заставляютъ его встрѣтиться съ св. Антоніемъ (Tennies, 17 Генваря), патрономъ свиней, по имени котораго истрійскіе Румыны называютъ Генварь [3]).

---

[1]) О немъ см. статью Ahning, Wer ist Ushing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie, въ Magazin hrsg. v. d. lettischen litter. Gesellschaft. XVI B. 2. H. (Mitau, 1881).

[2]) Grimm l. c. III p. 371 прим. къ стр. 1037.

[3]) Miklosich, Rumunische Untersuchungen I, въ словарѣ.

Перейдемъ къ соотвѣтствующему святочному обиходу *Малоруссовъ* [1]).

Наканунѣ новаго года крестьяне справляютъ «богатую кутью или «богатый вечеръ», называемый иначе щедрівкою или щедрухою (въ Бѣлоруссіи: быгатыя, товстыя, ласая, жирная коляда; сл. Mart. XI, 6: unctis falciferi senis diebus; также: оготуха) [2]), и поются особыя пѣсни, представляющія, за исключеніемъ сюжетовъ, воспринятыхъ отъ христіанскихъ колядокъ, свой особый стиль, опредѣленный древнею обрядностью, гаданіями о «щедромъ», «богатомъ» годѣ. Парни маскируются кто медвѣдемъ, кто бабой, кто Меланкой, какъ великорусскіе крестьяне о святкахъ — быкомъ, медвѣдемъ, волкомъ, лисицей, журавлемъ, бабой ягой, чортомъ и т. п. [3]). Колядованіе съ козой, отбываемое въ Бѣлоруссіи на новый годъ и — о масляницѣ, упоминается для Малороссіи въ числѣ рождественскихъ обычаевъ: козу дѣлаютъ изъ дерева а туловище покрываютъ шубой; ее поддерживаетъ скрытый подъ шубой мужикъ. Козу водятъ съ музыкой, подъ звуки которой она пляшетъ. Бѣлорусская святочная коза — парень въ кожухѣ на изнанку; голова прикрыта незатѣйливой маской съ приставленными коровьими рогами; съ ней вмѣстѣ ходятъ ряженые (стариками, цыганами, жидами, аистомъ); она пляшетъ, переминаясь съ ноги на ногу, подъ звуки скрипки и барабана и пѣніе пѣсни: Ого-го, коза, и т. д. [4]). — Съ ея причудливой маской мы еще встрѣтимся.

---

[1]) Чубинскій, l. c. въ отдѣлѣ щедрівокъ; Петровъ, l. c. стр. 597—9; Петрушевичъ, l. c. стр. 23. — Сл. Шейнъ, Бѣлорусскія нар. пѣсни, въ отдѣлѣ колядныхъ.

[2]) Шейнъ, l. c. стр. 41, 59; Крачковскій, Бытъ западно-русскаго селянина стр. 170. — У Словаковъ щедрымъ вечеромъ зовутся кануны Рождества и Новаго года. См. Sbornik I, 165, 175.

[3]) Этнограф. Сборникъ II 37, 229; Аѳан. П. В. II 718.

[4]) Чубинскій, l. c. стр. 264—5; Шейнъ, Бѣлор. нар. пѣсни, стр. 448—451; Крачковскій, l. c. 170.

Къ ужину ставятся передъ хозяиномь-малороссомъ пироги и кныши; дѣти, призванныя въ хату, должны спросить: «А дежъ нашъ батько»? — А хиба ви мене не бачите»? отвѣчаетъ отецъ изъ за кучи пироговъ. Hi, не бачимо, тату»? — «Дай-же Боже, щобъ завше не бачили», т. е. чтобы всегда было такое изобиліе хлѣба, какъ въ этотъ вечеръ [1]). — Пашутъ землю, какъ-бы приготовляя её для посѣва, причемъ пѣснями и тѣлодвиженіями представляютъ процессъ паханія. Наканунѣ Рождества кладутъ подъ столъ чересло плуга (либо на столъ рукоять плуга) [2]), а наканунѣ новаго года ходятъ по домамъ съ плугомъ. На идею и цѣль этого обрядоваго дѣйствія указываютъ щедрівки съ образами плуга и мольбою объ урожаѣ:

Шовъ Илья
На Василя,
Въ ёго пужечка
Житяночка;
Куди ею махнеть,
Тамъ жито ростеть.
Зароди, Боже, жито, пшеницю,
Всяку пашницю.

(Чубинскій l. c. Щедрівки № 16. Въ колядкѣ № 50, ibid. «житяная пужка» у самого Христа); или:

Гиля, гиля
На Василя;
А у Василя
Житня пуга,
Куда махне
Жито пахне.

(Терещенко l. c. VII, 109, 110) и т. п.

---

[1]) Указанія на сходный герцеговинскій обрядъ и арконскій обычай, описанный Саксономъ грамматикомъ, см. у Аѳанасьева, l. c. III стр. 745—6.

[2]) Сл. Терещенко, l. c. VII, 28. Сл. сходный словацкій обычай въ Sbornik Slav. narodn. piesni I, 166.

Сито, сито
На нове лито!
Зароди, Боже, жито, пшеницю,
Усяку пашницю.

(Метлинскій стр. 344).

Въ чистомъ полі плужокъ оре,
А въ тимъ плужку штири воли половиі,
А въ нихъ рога золотиі;
Святий Петро за плугомъ ходить,
Святий Павло воли гонить,
Пресвятая Діва істи носить,
Істи носить, Бога просить:
Уроди, Боже, жито, пшаницю,
Всяку пашницю....

(Чубинскій l. c. Щедрівки № 13). Сл. Шейнъ, Бѣлор. нар. пѣсни стр. 48—9, № 94 и Kolberg, Lud, serya V, стр. 236—7, № 46: самъ Господь ходитъ за золотымъ плугомъ (Сл. Чубинскій, l. c. № 15, и тамже колядку № 161):

Hej nam hej! a na onéj roli
Złoty płużek stoi,
A przy owym płużku
Ctery konie w cużku,
Na naręcznym koniu
Swięty Szczepan siedzi,
A święty Jan im koniki wodzi.
A za onym płużkiem
Sam pan Jezus chodzi,
Najświętsza Panienka
Sniadanko nosiła (bis),
Scęścia im zyczyła:
A dajże tu, Boże,
Wselakie zboże и т. д.

По надъ дороги лежать облоги,
Тамъ горе плужокъ въ осьмеро-жъ конь

(Чубинскій, l. c. № 29 Б).

А тамъ Василько плужкомъ оре

(l. c. № 33; сл. Головацкій, l. c. IV, стр. 117, № 4; стр. 145, № 2).

Имя «Василько», рядомъ съ «Меланкой», можетъ быть, не случайное въ пѣснѣ на Васильевъ день [1]).

Мимическое подражаніе паханію, которое мы встрѣтили въ обрядѣ щедраго вечера, разработано у *галицкихъ Русиновъ* въ цѣлую игру, которая производится паробками въ день св. Меланіи, наканунѣ Васильева дня, даже въ самый день. Въ навечеріе новаго года сельскіе парни наряжаются дѣдомъ, цыганомъ или въ какой-нибудь странный нарядъ, и водятъ медвѣдя, козу, журавля, или тащатъ плугъ по хатамъ. Медвѣдя или козу представляютъ мальчики, также и журавля, вмѣсто-же плуга парни волочатъ старыя чепиги (заднюю часть плуга безъ желѣза), приговаривая разныя шутки и насмѣшки, приплясываютъ и поютъ пѣсни на Маланку; между переодѣтыми бываетъ и парень, нарядившійся дѣвушкой Меланкой (= св. Меланія). Случается, что парни вносятъ въ хату и самыя чепиги, показывая будто орютъ ниву и, приплясывая, сѣютъ хлѣбныя зерна [2]).

У *Румынъ* наканунѣ св. Василія мальчики и парни ходятъ по домамъ съ пожеланіемъ новаго года и пѣніемъ пѣсни, носящей характерное названіе: Plugul, Plugușorul, Plugulеț = плугъ, плужокъ. Пѣніе сопровождается игрой на флейтѣ и звяканіемъ

---

[1]) Замѣтимъ, кстати, у Головацкаго IV, стр. 549, № 1 (въ отдѣлѣ «Іорданскихъ» пѣсенъ) выраженіе: «Гой, ченчики *Васильчики*, Охрестѣте сына мого». Содержаніе пѣсни нерѣдко встрѣчается въ колядкахъ; Васильчики указываютъ на болгарскихъ Васильчаровъ.

[2]) Головацкій, l. c. III стр. 144—5.

желѣзъ отъ сохи, либо звономъ колокольчика, хлопаньемъ бича и игрой на инструментѣ, прозванномъ «быкомъ»: boй, buhaiŭ, taurŭ, и напоминающемъ такой-же рождественскій снарядъ чешскихъ ребятъ (bukál, bukač = рум. buhaiŭ, бугай), датскій, голландскій, сѣверно-нѣмецкій Rummelpott, сициліанскій chiu-chiu[1]). Онъ имѣетъ форму бубна, сквозь кожу котораго продѣта толстая струна изъ конскаго волоса; водя ею взадъ и впередъ, въ вертикальномъ направленіи, производятъ треніе о кожу и звукъ, похожій на отдаленное мычаніе. — При этомъ тащутъ либо настоящій плугъ, либо игрушечный, украшенный цвѣтами и разноцвѣтной бумагой.

«Плуговая пѣсня», распространенная въ варьянтахъ[2]), открывается явленіемъ плуга:

Hiĭ plugulŭ cu doĭ-spre-ce boĭ,
In códe codălbieĭ,
In frunte straĭneĭ:
Să vĕ facă Dumnedeŭ parte de eĭ.
Plecarămŭ într'uă sfînta Joĭ
Cu plugulŭ cu doĭ-spre-ce boĭ
La câmpŭ vĕratŭ,
Unde era bine de aratŭ,
Şi mândru de semĕnatŭ[3]).

---

[1]) Сл. Erben, Prostonárodní české písně стр. 38; Reinsberg-Düringsfeld y Sabatini l. c. p. 18—19, прим. 42.

[2]) Сл. Alecsandri, Poesiĭ populare ale românilor 1867, стр. 101—104 и 187 слѣд.; Teodorescu, Incercari и т. д. 59—60.

[3]) Teodorescu Noţiuni etc. стр. 37—8; id. Incercari, p. 59, 61. Изъ первой брошюры заимствованы главнымъ образомъ слѣдующіе далѣе тексты румынскихъ колядокъ, полное критическое изданіе которыхъ остается по прежнему желательнымъ. Сл. Noţiuni p. 26. Колядками собранія Marienescu (несуществующаго болѣе въ продажѣ) я пользовался по извлеченіямъ у Tocilescu, Poesia populară a românilorŭ въ Foia societaţiĭ Românismulŭ I (1870), и переводамъ у Schuller'a, Kolinda (Hermannstadt, 1860).

[«Ей, плугъ о двѣнадцати быкахъ, бѣлохвостыхъ, чудноголовыхъ! Да сдѣлаетъ васъ Господь причастными имъ! Шли мы въ одинъ святой четвергъ съ плугомъ о двѣнадцати быкахъ, по яровому полю, хорошо вспаханному, отлично засѣянному»].

Содержаніе пѣсни сопровождаетъ земледѣльца отъ перваго выѣзда въ поле съ плугомъ — къ пашнѣ, посѣву и жатвѣ, на мельницу и оттуда — въ домъ, гдѣ печется румяный святочный «колачъ». Это — годъ румынскаго земледѣльца, воспѣтый обрядовой пѣсней, какъ въ нормандской ronde mimique, извѣстной и въ Каталоніи и въ Италіи, не привязанной, какъ кажется, ни къ какому обрядовому акту:

Aveine, aveine, aveine
que le bon Dieu t'amène!
Avez-vous jamais ouï
Comme on sème l'aveine?
Mon père le semait ainsi.

Слѣдуютъ соотвѣтствующія тѣлодвиженія, сопровождающія и дальнѣйшіе вопросы пѣсни: какъ боронятъ, полютъ, косятъ, вяжутъ, вывозятъ, молотятъ, вѣютъ, мелютъ, ѣдятъ овесъ и т. д. [1]).

Румынская плуговая пѣснь завершается пожеланіями урожая и приплода:

Sĕ avețĭ vacĭ cu lapte
Și la veră bucate;
Câte pietre la fôntână,
Atâtea óle cu smântână;
Câtĭ cărbunĭ în coptorŭ,
Atâția gonitorĭ în oborŭ;
Câtă iérbă pe hotarŭ,
Atâtea oițe'n coșarŭ;
Câte fire la mătură,

---

[1]) Édelestand Du Meril, Hist. de la Comédie I p. 423—426.

Atâtia copiĭ în pătură;
Câte paie pe casă,
Atâția galbenĭ pe mésa [1]).

[«Да будутъ у васъ коровы молочны а лѣтомъ былъ-бы хлѣбъ. Сколько камней въ колодцѣ, столько кринокъ сливокъ; сколько углей въ печи, столько бычковъ въ хлѣву; сколько травы на межѣ, столько овецъ въ загонѣ; сколько стеблей въ метлѣ, столько ребятъ на постелѣ; сколько соломы на дому, столько денегъ на столѣ»].

Это напоминаетъ пожеланія славянскихъ и нѣмецкихъ колядовщиковъ [2]) — и провансальской пѣсни, съ которой вносилась въ домъ la bûche de Noël или Trefoir (= сербск. бадњак):

Souche baudisse,
doman sara panisse,
tout bon ça y entre,
fremes enfantan,
cabres cabrian,
fedes aneillan,
prou bla et prou farine,
de vin un plene tine [3]).

Сличите пожеланія критской каланды:

Καλή σας ἀρχιμενιά,
Τὰ ρίφια καὶ τ'ἀρνιά σας θηλυκὰ,
Καὶ τὰ κοπέλια σας ἀσερνικα,

и средневѣковаго новолѣтняго обряда, описаніе котораго я приведу по примѣру Teodorescu, прилагая къ нему опытъ комментарія.

---

[1]) Teodorescu, Noțiuni p. 24—25. Сл. пожеланія въ текстахъ, изданныхъ Александри.

[2]) Сл. Терещенко, l. c. VII, 24, 26, 31 и словацкія параллели въ Sbornik Slovenskych narodnich piesni и т. д. Sv. I стр. 167, 173, 176. Сл. Mannhardt, Weihnachtsblüthen p. 129—130.

[3]) Sabatini, l. c. p. 18, прим. 33.

«*Hic sunt ludi Romani communes in Kalendis Januarii.* In vigilia Kalendarum in sero surgunt pueri et portant scutum. *Quidam eorum est larvatus* cum maza in collo; sibilando sonant *timpanum*, eunt per domos, circundant scutum, timpanum sonat, larva sibilat. Quo ludo finito, accipiunt munus a domino domus, secundum quod placet ei. Sic faciunt per unamquamque domum. Eo die de omnibus leguminibus comedunt. Mane autem surgunt duo pueri ex illis, accipiunt *ramos olivi* et sal, et intrant per domos, salutant dominum: *Gaudium et laetitia sit in hac domo; tot filii, tot porcelli, tot agni,* et de omnibus bonis optant, et antequam sol oriatur, comedunt vel favum mellis, vel aliquid dulce, ut totus annus procedat iis dulce, sine lite et labore magno» [1]).

1) Teodorescu сравниваетъ это описаніе съ существующей румынской обрядностью: тѣ-же реальныя пожеланія и участіе ряженыхъ, съ которыми сближаются румынскіе: Брезая и паясы. Румынскій *Брезая* (brezaia, brezae, brăzae) одѣтъ въ длинный плащъ, испещренный множествомъ яркихъ тряпокъ, лентъ и цвѣтовъ; оттого о женщинахъ, одѣвающихся слишкомъ пестро, говорятъ, что она похожа на Брезаю. Его голова замаскирована головой какого-нибудь животнаго: козы, козла, волка, либо птицы: журавля, пѣтуха, павлина, челюсти или клювъ которой онъ приводитъ въ движеніе и заставляетъ стучать другъ о друга подъ тактъ скрипки, на которой играетъ, подпѣвая подходящія пѣсни, какой нибудь старикъ-музыкантъ [2]). — Это напоминаетъ святочную козью маску русскихъ и болгаръ [3]). — Румынскому брезаѣ отвѣчаетъ *береза* малорусскихъ святочныхъ обходовъ — главный колядовщикъ, обыкновенно привѣтствующій хозяевъ по окончаніи извѣстной колядки; у галицкихъ руси-

---

[1]) Ducange, Glossarium med. et inf. latin. a. v. Kalendae januariae (по Cerem. Rom. ad. calcem cod. Ms. eccles. Camerac.).

[2]) Teodorescu, Incercari p. 27—8.

[3]) Сл. Качановскій, Болгарскія пѣсни, стр. 3—4.

новъ: береза, вайда или ватагъ [1]); у Богорова я нахожу болг. *брезая* съ значеніемъ «маски», вѣроятно, святочной. — Брезая, береза (церковнослав. брѣза) связано съ санскр. bhrâj = φλέγω, fulgeo [2]), но того-же происхожденія и нѣм. Berchte, Perchte, (Eisen)berta: такъ называется ряженый (= береза; сл. quidam eorum est larvatus) или ряженые, бѣгающіе о святкахъ, звоня погремушками, хлопая бичами и собирая подачки: это называлось berchteln, bechteln, bechten [3]). Какъ наше колядованье стоитъ въ русскихъ пѣсняхъ рядомъ съ олицетвореніемъ Коляды, такъ ряженые Berchten сосѣдятъ съ Bërhta'ой и многочисленными видоизмѣненіями ея имени и образа, народно-миѳическаго олицетворенія Эпифаніи, ἡμέρα τῶν ἅγιων φώτων, распространеннаго на весь святочный циклъ. Bërhta — свѣтлая, блестящая (сл. die weisse Frau, la dame blanche, бѣлаго Бертольда) — какъ береза, брезая малорусскаго и румынскаго обряда; chodí jako Perchta, говорятъ въ Чехіи о щеголѣ; похожа на брезаю — въ Румыніи о щеголихѣ. Нѣмецкія повѣрья разсказываютъ о святочныхъ обходахъ Берты, отразившихся въ обрядѣ bechteln: это колядованье съ березой. Въ одной нѣмецкой сказкѣ пряха встрѣтила въ ночь на Крещеніе Берту съ толпою дѣтей, тащившихъ тяжелый *плугъ*, и была наказана за непочтительный смѣхъ слѣпотою, отъ которой Берта освободила её по прошествіи года. Плугъ напоминаетъ наше «кликанье плугу» наканунѣ Крещенья, явленіе плуга въ малорусско-румынскихъ обрядахъ на новый годъ, наконецъ англійскій рождественскій «fool-plough»: «a pageant that consists of a number of sword-dancers dragging a plough about with music, and

---

[1]) Головацкій, l. c. IV, стр. 1.

[2]) Miklosich, Lexicon a. v. брѣза, и Cihac, l. c. a. v. breaz.

[3]) См. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды II: Берта, Анастасія и Пятница: V Недѣля-Анастасія (Dominica-Anastasia) и Пятница-Параскева, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Февраль, стр. 226—8 и прим.

one, or sometimes two of them attired in a very antique dress: as the *Bessy* (Берта?) in the grotesque habit of an old woman, and the Fool almost covered with skins, a hairy cap on his head, and the tail of some animal hanging down his back. The office of one of these characters is to go about rattling a box among the spectators of the dance to collect their little donations; and it is remarkable that in some places where this pageant is retained, they plough up the soil before any house where they receive no reward» [1]). — Перенесеніе святочнаго веселья на масляницу повлекло за собой и перенесеніе обрядности: хожденіе съ плугомъ засвидѣтельствовано въ Германіи для того и другаго времени; въ итальянскомъ Тиролѣ послѣдній день масляницы зовется «il giorno delle Froberte», у Словинцевъ поминается объ эту пору Vehtro-baba (= Берта) и существуетъ такой обычай: пахари (orači) проводятъ плугомъ отъ одного дома къ другому борозду въ снѣгу либо въ землѣ, погонщикъ замаскированъ, другой изъ ряженыхъ ходитъ съ кошелемъ для сбора подаяній [2]).

Ослѣпленіе и дарованіе зрѣнія, въ нѣмецкой сказкѣ связано съ представленіемъ *свѣтлой* Берты, которую въ нѣкоторыхъ западныхъ повѣрьяхъ замѣняетъ св. *Lucia* (13, но и 25-го Декабря), святая помощница противъ глазной немочи (Сицилія), какъ и св. *Клара* (Франція) [3]).

Изъ двухъ западныхъ представленій о Бертѣ, христіанско-миѳическаго (τὰ φῶτα) и обрядоваго (Berchteln), румынско-

---

[1]) Brand у Strutt'а, l. c. p. 348, 215.

[2]) J. Grimm, D. Myth. p. 218—19; Schneller, Märchen und Sagen aus Wälschtirol, p. 201; Šuman, Die Slovenen, p. 100—1.

[3]) Сл. Опыты и т. д. II, I: Сивилла-Самовила-reine Pedauque-Берта, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1876 г. Февраль, р. 276 слѣд.; ib. II, V, стр. 217. Сл. Grimm, Deutsche Myth. a. v. Berchtolt; Hanuš, Bajeslovný Kalendař p. 234—5; Pitré, l. c. стр. 424 слѣд.; Thiriot, Croyances, Superstitions etc. dans le département des Vosges, Mélusine № 20, p. 479.

малорусское брезая-береза отвѣчаетъ второму. По другому поводу [1]) я пытался сблизить Меланку (= св. Меланія) галицкаго обряда на новый годъ съ олицетвореніемъ Берты, въ ея значеніи мрачной, карающей, wilde Bertha, *eiserne* Bertha, Perht mit der eisnen nasen, какой она представлялась уже Чеху, написавшему въ началѣ XV вѣка Candela rhetoricae: (*Metallinum* ut Chimera vel) Perhta, que habet aureum caput, stagneos oculos, ereos aures, ferreum nasum, argenteam barbam et plumbeum collum [2]).— Въ греческихъ каландахъ св. Василій является въ мѣдныхъ сапогахъ и желѣзной одеждѣ.

2) Оливная вѣтка западнаго средневѣковаго обряда напоминаетъ Teodorescu — *Sorcova'y*: шестъ украшенный разноцвѣтной бумагой, золотой и серебряной мишурой, съ которымъ румынскіе ребята ходятъ въ день новаго года, привѣтствуя домохозяевъ:

Sĕ 'nflorimŭ,
Sĕ 'mărgărimŭ,
Ca unŭ pĕrŭ,
Ca unŭ mĕrŭ,
Ca unŭ firŭ
De trandafirŭ,
Tarĭ ca ferulŭ,
Iuțĭ ca oțelulŭ,
Tarĭ ca pétra,
Iuțĭ ca sägéta [3]).

[«Да разцвѣтемъ мы и пріукрасимся, какъ груша, яблонь и цвѣтъ розы; крѣпкіе, какъ желѣзо, острые, что сталь, крѣпкіе, какъ камень, быстрые, какъ стрѣла»]. Sorcova, вѣроятно, стоитъ

---

[1]) Сл. мой отчетъ о сборникѣ Чубинскаго въ 22-мъ присужденіи Уваровскихъ наградъ стр. 29—30.

[2]) K(arl) M(üllenhoff), Mythologisches, въ Zs. für deutsch. Altesthum, XIII p. 577 съ ссылкой на Archiv für Kunde oesterreichischer Geschichtsquellen 1864, Bd. XXX, p. 199.

[3]) Teodorescu, Incercari p. 25.

въ связи съ болгарской *суравой*, *сурваткой* и болгарскимъ-же новогоднимъ обычаемъ *сурваткватъ*, *суроквать*[1]). До утрени на новый годъ мальчики (васильчары) идутъ по домамъ къ своимъ роднымъ, несутъ вѣтки кизиля (дрѣнка), — это и есть сурава, сурватка, которую я сближаю съ црквнсл. соуровъ — χλωρός и соуровицей, отмѣченной у Миклошича (Lex. a. v. соуровица и соуровъ), какъ слово сомнительнаго значенія: «жьзликмь и соуровицами нападоше на нь», т. е. съ свѣжими, зелеными прутьями?— Суравами васильчары бьютъ хозяина дома, приговаривая:

Сурава година,
Весела година!
Червена яболка въ градина
Жлѫтъ класъ на нива,
Кичуръ грозде на лозе,
И до-година сѫсъ здраве!

и потомъ подаютъ свои вѣтки хозяину, а онъ, взявъ ихъ и привязавъ къ нимъ красной ниточкой серебряную или золотую монету, отдаетъ ихъ обратно мальчикамъ, а вмѣстѣ и коровай (кравайче) и т. п. По окончаніи обѣдни священники отправляются въ дома богатыхъ, да *суракватъ*. Это *суракване* продолжается вплоть до вечера; вечеромъ-же мальчики бросаютъ свои вѣтки въ рѣку и приговариваютъ:

Иди съ Богомъ, сурава!
Иди съ Богомъ, сурава!
И до-година сѫсъ здраве! [2])

Не сюда-ли относится и вѣтка, съ привѣшеннымъ къ ней звонкомъ, съ которой ходитъ по домамъ наканунѣ *Рождества*

---

[1]) Болг. сурава, сурватка, сурваткват, суроквать: суффиксъ рум. sorcova стоитъ, вѣроятно, въ связи съ глагольной формой.

[2]) Каравеловъ l. c. 173—4, 283; Чолаковъ 29—32.

дѣвушка — božе džjeco? [1]). Новолѣтній обрядъ могъ быть перенесенъ на другой день, какъ напр. обсыпаніе, пріурочившееся у Сербовъ къ Рождеству, а не къ новому году и т. п. — Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи сохранился обычай, что въ день памяти младенцевъ, избіенныхъ Иродомъ (28, 29-го Декабря, 6-го Генваря), дѣти ходятъ по домамъ съ вѣтками можжевельника либо сосновыми въ рукахъ, бьютъ ими старшихъ, выпрашиваютъ у нихъ подарка и желаютъ имъ здравія [2]).

Было-бы крайне желательно собрать изъ *новогреческихъ* обычаевъ и пѣсенъ побольше матерьяла, касающагося празднованія новаго года, потому что то немногое, что намъ стало извѣстно изъ греческихъ «каландъ», представляетъ замѣчательныя параллели къ румынскимъ и малорусскимъ. Василій съ хлѣбомъ, съ пучкомъ травы въ рукѣ, съ чудесно распускающимся жезломъ, Василій землепашецъ, сѣятель, съ парой воловъ, чернымъ и половымъ; Христосъ, благословляющій молодые всходы — всё это знакомые образы: плугъ встрѣтился намъ и въ обрядѣ и въ пѣснѣ, гдѣ имъ пашутъ святые; Василій, Илья или Христосъ, машущіе «житяной пужкой», — только болѣе аграрный образъ благословенія полей грядущимъ урожаемъ; разцвѣтающій жезлъ отвѣчаетъ румынской сорковѣ, болгарской суравѣ, оливной вѣткѣ средневѣковаго обряда, какъ, съ другой стороны, образъ дерева, выростающаго на слѣдахъ Спасителя и построеніе церкви — относятъ насъ къ мотивамъ южно-русскихъ и румынскихъ колядокъ христіанскаго содержанія.

Вотъ отрывки относящихся сюда греческихъ пѣсенъ.

Σήμερ' ἔχοῦμ' ἀποκοπὴ κι' αὔριον ἀρχὴ τοῦ χρόνου,
Ἀρχημηνιὰ κι' ἀρχηχρονιὰ κι' ἀρχὴ τοῦ Γεναρίου.
Κι' ἅγιος Βασίλης ἔρχεται ἀπὸ τὴν Καισαρεία,
Βασταίν' εἰκόνα καὶ σταυρὸ, χαρτὶ καὶ καλαμάρι,

---

[1]) Аѳанасьевъ, П. В. III, 741—2; Mannhard, Weihnachtsblüthen, 137—8.

[2]) Mannhard, l. c. p. 153.

Βασταίνει κρίθινο ψωμὶ καὶ μιὰ χεριὰ χορτάρια.
«Βασίλη πόθεν ἔρχεσαι; Βασίλη ποῦ παγαίνεις;»
«Ἀπ' τὸ σχολειό μου ἔρχομαι, στὴν μάνα μου πηγαίνω».
«Βασίλ' ἂν ξέρῃς γράμματα, πές μας τ' ἀρφαβητάρι».
Καὶ τὸ ῥαβδί τ'ἀπήθωσε νὰ πῇ τ'αρφαβητάρι·
Καὶ τὸ ῥαβδί ποῦτον ξηρὸν, χλωροὺς βλαστοὺς πετάει,
Κ'ἐπάνω στοὺς χλοροὺς βλαστοὺς περδίκια καρκαριόνται,
Κι'ὀχὶ περδίκια μοναχὰ, μονὲ καὶ περιστέργια.
Μ'ἂν ἦναι μὲ τὸν ὁρισμὸ στ'ἀρχοντικὸ νὰ ποῦμε,
'Επαίνους καὶ ταῖς χάραις σας τώρα νὰ διηγηθοῦμε и т. д. [1]).

То-же начало, нѣсколько измѣненное, представляетъ и нѣсколько другихъ пѣсенъ на день св. Василія; сл. въ сборникѣ Пассова №№ CCXCVI, CCXCVII, CCXVIII. Въ № CCXCVI св. Василій «Βαστᾷ λιβάνι καὶ κερὶ, χαρτὶ καὶ καλαμάρι, Τὸ καλαμάρι ἔγραφε καὶ τὸ χαρτὶ ὡμίλει» (сл. № CCXCVII vv. 2—3); на вопросъ, къ нему обращенный, онъ отвѣчаетъ: «Ἀπὸ τὴν μάνα μ'ἔρχομαι καὶ στὸ σχολειὸ πηγαίνω. — Κάθσε νὰ φᾷς, κάθσε νὰ πιῇς, κάθσε νὰ τραγουδήσῃς. — Ἐγὼ γράμματα μάθαινα, τραγούδια δὲν ἠξεύρω» (= № CCXCVII v. 5). — Λοιπὸν ἠξεύρεις γράμματα, πέ μας τὴν ἄλφα βῆτα. — Καὶ στὸ ῥαβδὶ ἀκούμπησε νὰ πῇ τὴν ἄλφα βῆτα. Καὶ τὸ ῥαβδὶ ἦτον ξηρὸ κ' ἐβλάστησε κλονάρια, Κ'ἐπάνω στὰ κλονάρια του βρύσαις ἐκυματοῦσαν, Κ'ἐκατεβαῖναν τὰ πουλιὰ κ' ἔλουαν τὰ πλεκά των, Κ'ἔλουναν τὸν ἀφέντη των τὸν πολυχρονισμένον» и т. д. № CCXCVIII говоритъ, что св. Василій «Βαστᾷ χαλκῶν ποδήματα καὶ σιδερένια μάτια».

Новыя подробности приноситъ критская каланда, записанная Яннараки [2]). Привожу ея начало:

Ταχυὰ, ταχυὰ ν' ἀρχιμενία, ταχυά' ν' ἀρχὴ τοῦ χρόνου,
Πρῶτα ποῦ βγῆκεν ὁ Χριστὸς 'ς τὴ γῆς κ'ἐπεριπάθιε
Κ' ἐβγῆκε κ'ἐδιαλάλησε 'ς οὔλους τσὴ ζευγολάταις.
Ὁ πρῶτος ποῦ τ'ἀπάντηξε ἦτον ἅγιος Βασίλης.
«Ἅγιε Βασίλη δέσποτα, καλὸ ζευγάριν ἔχεις».

---

[1]) Passow, Popularia carmina Graeciae recentioris № CCXCIV.

[2]) Jeannaraki, Kretas Volkslider № 307.

— Καλὸ τὸ λέω, ἀφέντη μου, καλὸ καί βλοημένο
Ἀποῦ τὸ βλόησ' ὁ Χριστὸς μὲ τὸ δεξιό του χέρι,
Μὲ τὸ δεξιὸ, μὲ τὸ ζερβό, μὲ τὸ μαλαμματένιο·
Τὸ μαῦρο καὶ τὸ μελισσό, ποῦ 'νε στεφανοκέρι».
— Νὰ σέ ρωτήξω, δέσποτα, πόσα μουζούρια σπέρνεις; —
«Μετὰ χαρᾶς, ἀφέντη μου, νὰ σοῦ τὰ μολοήσω·
Σπέρνω σταράκι δώδεκα, κριθάρι δεκαπέντε,
Ψαραὶς καὶ ρόβι δεκοχτὼ κι' απονωρῆς 'ς τὸ σταῦλο.
Μ'ἀλήθεια κάτω 'ς τὸ γιαλό, κάτω 'ς τὸ περιγιάλι,
Μουζοῦρι στάριν ἔσπειρα κι'ἕναν πλατὺ πινάκι,
Κ'ἐκεῖ τ'ἀνεδιαστήκανε λαγούδια καὶ περδίκια.
Στένω πλακιά, στένω βροχιὰ νὰ πιάσω τὰ περδίκια,
Μηδὲ λαγούδιαν ἔπιασε μηδὲ περδίκιαν εἶδα,
Μὰ θέρισα κι'ἀλώνεψα χίλια μουζούρια 'κάμα,
Μὲ τ'ἀποσκυβαλίδια μου χίλια καὶ πεντακόσια.
Μ' ἀλήθει' ὅντεν ἀλώνευγα καὶ ὁ Χριστὸς ἐπέρνα,
Κ'ἐκεῖ ποῦ στάθηκε ὁ Χριστὸς χρουσὸ δεντρὸν ἐβγῆκε.
Κι' ἀπάνω ἡ κορφίτσαν του χρουσῆ κι' ὁλόχρουσ' εἶνε,
Καὶ κάτω ἡ ριζίτσαν του ὅλο κι' ὁλάργυρ 'εἶνε.
Κι' ἀπάνω 'ς τὴν κορφίτσαν του πέρδικα κακκαρίζει,
Κακκάριζε, κακκάριζε κι' ἄν κηλαϊδῆς κηλάϊδε,
Κ'ἐγὼ θὰ χτίσω ἐκκλησιὰ μὲ δεκοχτὼ καμάραις,
Κάθα καμάρα τὸ κερί, καὶ κάθε δυὸ λαμπάδα,
Καὶ κάθε τρεῖς καὶ τέσσερις ὥρηα, πανώρηα βρύσι.
Κι' ὅσοι διαβάταις κι' ἅ διαβοῦν, περάταις καὶ περάσουν,
Νὰ πίνουν τὸ κρυγιὸ νερὸ τὸν Κύριο νὰ δοξάζουν и т. д.

Съ первыми четырьмя стихами этой пѣсни сходно начало Эпирской у Хазіота [1]), далѣе совпадающей съ ходомъ пѣсенъ предъидущей группы: разцвѣтаніе жезла, на немъ птицы, поющія хозяину:

Ἐσὲ σοῦ πρέπει, ἀφέντη μου, καράβι ν'ἀρματώσῃς,
στὴν Ἰγγλιτέρα νὰ τὸ 'πᾷς φλουρὶ νὰ τὸ φορτώσῃς.

---

[1]) Συλλογὴ τῶν κατὰ τὴν Ἤπειρον δημοτικῶν ᾀσμάτων p. 194—5 № 12; другую эпирскую Каланду того-же содержанія см. въ Συλλογὴ δημωδῶν ᾀσμάτων τῆς Ἠπείρου ὑπὸ Π. Ἀραβαντινοῦ (1880) p. 121.

Слѣдуетъ описаніе корабля, которымъ ограничивается другая, очевидно, отрывочная каланда у Пассова l. c. № CCCIV:

Ἐσένα πρέπ', ἀφέντη μου, φρεγάδα ν'ἁρματώσῃς,
Νἄχῃ τὴν πρύμνη του ψηλὴ, τὴν πλώρη σαν λιοντάρι,
. . . .
Στὴν πλώρη κάθετ' ὁ Χριστὸς, στὴν μέσ' ἡ Παναγία,
Καὶ πίσω ς τὸ τεμόνι του κάθετ' ἅγιος Νικόλας.
Στὴν Ἐγγλεντέρα νὰ διαβῇς и т. д.

Это — знакомый образъ корабля — церкви, встрѣчающійся въ нѣмецкой рождественской пѣснѣ XIV вѣка и цѣлой группѣ другихъ, на которыя я указалъ при другомъ случаѣ [1]).

Въ объясненіе приведенныхъ нами каландъ, особливо критской, слѣдуетъ замѣтить, что и въ Греціи существуетъ обычай обсыпанія или осѣванія зернами, извѣстный у Славянъ. «Primo Januarii die, qui civilis anni apud Graecos initium est, cum Basilii magni memoria recolitur, pater, aut, ubi is defuerit, materfamilias, illucescente jam die, antequam quispiam de domo egrediatur, egressus ipse, et canistrum, ad id praeparatum, in quo *varii generis fructus et bellaria et panes etiam candidissimi et summa cum diligentia facti*, repositi sunt, accipiens, in domum revertitur, et fausta domui et habitatoribus obmurmurans, per totam domum ter circumiens, *illa abundanter effuseque spargit.* Tradunt hoc susurro et rerum comestibilium profusione, per cum annum fausta domui omnia eventura» [2]).—Василій «сѣятель» критской каланды явился символическимъ показателемъ обряда. На него перенесена и другая обрядовая черта: выше мы сравнили съ рум. sorcova'ой, болг. суравой—жезлъ, чудесно разцвѣтающій въ рукахъ святаго. Въ Греціи женщины изъ простонародья ходятъ въ *день новаго года*, собирая подачки, съ значками, σίγνα,

---

[1]) Сл. мои Опыты II, V: Недѣля-Анастасія и т. д. l. c. стр. 241 прим. 2.

[2]) Allatii, De templis graecorum etc., p. 174—5.

въ рукахъ: обычай, который, вѣроятно, имѣли въ виду комментаторы каноновъ Лаодикійскаго собора, когда, обвиняя мірянъ въ неправильномъ пѣніи церковныхъ пѣсенъ, говорятъ, что они «ἔψαλλον δὲ καί τινα παρηλλαγμένα καὶ ἀσυνήθη, οἷά εἰσι τὰ σήμερον ψαλλόμενα παρὰ τῶν γυναικῶν ἑπομένων τοῖς σίγνοις» [1]). Называя сигнофорами, σιγνοφόροι, прошатаевъ, побиравшихся съ пѣснями *о святкахъ*, Тцетцъ, очевидно, имѣлъ въ виду тотъ-же обрядовой значекъ, жезлъ или вѣтку, съ явленіемъ которыхъ въ святочномъ обиходѣ мы познакомились выше [2]). Такая вѣтка-жезлъ очутилась, въ каландахъ, въ рукахъ Василія [3]); онъ какъ-бы самъ колядуетъ и поетъ (κάθσε νὰ τραγουδήσῃς), его просятъ спѣть ἀλφαβητάρι, какъ звались въ византійскомъ мірѣ особаго рода пѣснопѣнія, тропари, расположенные въ порядкѣ азбучнаго акростиха [4]).

Укажемъ въ заключеніи, въ связи съ алфавитаріемъ греческихъ каландъ, на упомянутый выше византійскій обычай — праздновать Врумаліи въ теченіи 24-хъ дней, по числу знаковъ греческаго алфавита, при чемъ каждый чествовалъ день, на который приходилась начальная буква его имени. Въ житіи св. Стефана Никомидійскаго [5]) говорится о Константинѣ Копронимѣ, соблюдавшемъ языческій обрядъ Врумалій: ἐν ταύτῃ δὲ τῇ ἡμέρᾳ πρωΐθεν συγκαθίσας ἐπὶ τὰς τῶν σχολῶν στοὰς μετὰ τῶν αὐτοῦ ὁμοφρόνων κιθαρῳδῶν μελέτην ἐποιεῖτο ἄσημον καὶ θεῷ

---

[1]) Σάθα l. c. p. 247 прим. 1.

[2]) Къ свидѣтельству Тцетца мы еще вернемся. Σάθα l. c. p. 388 прим. 1 едва-ли удачно поминаетъ, по поводу его сигнофоровъ, свидѣтельство Прокопія III 59.

[3]) Иначе толкуетъ Σάθα l. c. p. 38.

[4]) l. c. стр. 137, 183.

[5]) Tomaschek, l. c. 362—3. Латинскій текстъ у Сурія (Historiae seu vitae Sanctorum d. 28 Nov.) представляетъ нѣкоторыя отличія: ad scholarum portibus sedens una cum symmistis suis Satanicas quasdam cum organis et citharis cantiones, adventanti festo congruentes, addiscebat.

ἐχθρώδη πρός τὴν παροῦσαν σπονδὴν, ἐν ᾗ τὸ στοιχεῖον τοῦ πέμπτου γράμματος ἐπεφθάκει, ὄνομα φέρον τῆς αὐτοῦ τρίτης μοιχαλίδος γυναικὸς Εὐδοκίας». —

II.

Святочныя маски и скоморохи.

Къ однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ обычаевъ святочнаго обихода несомнѣнно относится обычай *ряженія*. Если вообще святочная *обрядность* представила много общаго и дословно сходнаго въ ея проявленіяхъ у различныхъ народовъ Европы, то тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о *маскахъ* и *личинахъ*. Русское, малорусское, болгарское и румынское ряженіе *козою*, восходящее, быть можетъ, къ «козлимъ», «сатурскимъ» лицамъ языческихъ Врумалій, продолжаетъ жить въ Норвегіи и Даніи (Yole-bukk, Yole-geit), Англіи и Германіи (Klapperbock, Habergais); сл. средневерхнен. pöcklein loufen = маскироваться (сл. Narrenschiff, ed. Gödeke, 100[b], v. 7: bönkenwis), buckeln — маскированіе; bucke, въ значеніи larva — первоначально козлиной? — Къ распространеннымъ принадлежатъ святочныя маски *коня* и *тура:* нѣм. Fasnachtschimmel, «бѣсовская кобылка» древнихъ русскихъ колядъ, «турица» дубровницкой масляницы, являвшаяся въ сообществѣ двухъ другихъ масокъ (чоројe и вила): у ней «није се људска глава ни виђела, него је више ње на дугачкоме чупавоме врату била коњска с великијем зубима, која је тако начињена да су се уста одоздо могла ласно отворати и затворати, те је све клоцала; а ноге је имала све чупаве и на дну као у тице». — «Туръ Сатана» колядскихъ игрищъ, о которомъ говоритъ авторъ Синопсиса, представлялъ, вѣроятно, другую животную маску: въ Польшѣ и Галиціи еще недавно водили на святкахъ по домамъ парня, наряженнаго туромъ —

быкомъ, какъ на Оркадскихъ островахъ въ навечеріе новаго года играетъ роль ряженый въ коровью шкуру [1]).

Не останавливаясь на другихъ, менѣе распространенныхъ личинахъ (напр. на исландской святочной Grýla, когда-то представлявшейся въ образѣ чудовищной лисы и т. п. [2]), укажемъ лишь на святочныя маски *cervulus* [3]) и *vitula*, противъ которыхъ такъ рьяно протестуютъ французскіе клерики. Послѣдняя встрѣчается обыкновенно въ формѣ *vetula*, которую едва-ли справедливо отвергаетъ Du Méril [4]): рядомъ съ ряженіемъ въ «турицу» могло существовать и ряженіе въ старухъ; la veccia, vecia, ecia, vegia, marantega, vechia di Natali сѣверно-итальянскаго и сициліанскаго рождественскаго повѣрья [5]), являющаяся въ роли средне-итальянской Befana'ы = Эпифаніи, могла примкнуть къ одной изъ древнихъ календныхъ масокъ и, въ этомъ отношеніи, получить объясненіе совмѣстно съ ними. — Замѣтимъ еще и форму *vetulus*, стало быть — маска старика: nullus in kal. jan. nefanda aut ridiculosa, vetulos aut cervulos aut joticos, faciat, проповѣдывалъ св. Элигій [6]).

Если въ области рождественской обрядности вообще мыслима гипотеза перенесенія, то тѣмъ болѣе относительно такого внѣш-

---

[1]) Weinhold, Weihnachtsspiele, стр. 4 слѣд.; Édélestand Du Méril, l. c. стр. 72 слѣд.; Strutt, l. c. p. 250, 253; Ivar Aasen, Nors Ordbog, 2 изд.: jolebukk; Lexer, Mittelhochd. Handwörterbuch, a. v. böckelin, bucke, buckeln; Терещенко, l. c. VII, 37; Аѳанасьевъ, l. c. I, 607, 663—5, 765; III, 750; Караџић, Живот, стр. 19—20.

[2]) Vigfusson, Dictionary a. v. grýla; сл. ibid. leppa-lúði; a. v. leppr.

[3]) Сл. Ducange, Gloss lat. a. v. cervulus; id. Gloss graec. a. v. κερβούκολος.

[4]) l. c. стр. 75 и прим. 4.

[5]) Сл. мои Опыты II, I: Сивилла-Самовила, и т. д., стр. 276—7 и прим. 3 на стр. 276—7; Pitrè, l. c. XII, 404—6; Sabatini l. c. стр. 5—6. Сл. Vecchia ri li fusa и l'Affiddata карнавала въ Модикѣ, у Guastella, L'Antico Carnevale della contea di Modica, p. 45—6.

[6]) Grimm, D. Myth, l. c. II, 630.

няго признака, какъ маски и ряженые, который легче всего могъ отвязаться отъ культа, объективироваться и переноситься съ мѣста на мѣсто. Бродячіе потѣшники, скоморохи могли быть ихъ распространителями — и вмѣстѣ насадителями внѣшнихъ элементовъ древняго театра въ новой Европѣ. Я имѣю въ виду греко-римскихъ мимовъ [1]).

«Mimus est sermonis cujuslibet et motus sine reverentia vel factorum turpium cum lascivia imitatio. A Graecis ita definitus: «μῖμός ἐστι μίμησις βίου τά τε συγκεχωρημένα καὶ ἀσυγχώρητα περιέχων» (Diomed. III p. 488) [2]). Небольшія комическія сцены изъ обыденной жизни, полныя грубаго, нерѣдко циническаго шаржа въ языкѣ и положеніяхъ: «флейтистка», «уличный праздникъ», «тряпичникъ», «рыбакъ» — таковы были мимы; мимами назывались и ихъ исполнители. Въ началѣ они ютились между орхестрой и pulpitum, впослѣдствіи перешли и на сцену театра и получили организацію: они собираются въ труппы, коллегіи (grex, commune, collegium), во главѣ которыхъ стоитъ archimimus, — титулъ, упоминаемый уже во время Суллы, — съ главнымъ актеромъ (actor mimi) и неизбѣжнымъ при немъ потѣшникомъ: scurra, morio или stupidus [3]), который передразнивалъ его рѣчи и движенія и самъ сильно паясничалъ, за что награждался тумаками, возбуждавшими смѣхъ толпы [4]).

Рядомъ съ мимами театра, орхестры и просценіума, были и такіе, которые являлись потѣшниками, фиглярами на пирахъ и попойкахъ, на улицахъ, площадяхъ и въ шинкахъ. Это были тѣже мимы, потѣшники: γελωτοποιοί, шарлатаны: θαυματοποιοί; магоды и лизіоды (μαγῳδοί, λυσιῳδοί), представлявшіе разнаго

---

[1]) О мимахъ см. Grysar, Der römische Mimus въ Sitzungsberichte der kais. Akad. der Wissenschaften, philos. histor. Classe XII, 14 (1854) p. 237—337; Marquardt l. c. III 527—9; Σάθα l. c. passim.

[2]) Grysar, l. c. p. 240.

[3]) Сл. въ Исидоровскихъ глоссахъ scorio = stultus, fatuus.

[4]) Grysar, l. c. p. 239—240, 250, 266, 269, 274—6, 321—327.

рода скандальныя сцены, являясь въ женскомъ платьѣ, съ литаврами и кимвалами въ рукѣ, и изображая собою продажныхъ женщинъ, сводниковъ, пьяницъ и т. п. [1]). Вращеніе въ народѣ сблизило ихъ съ его обычаями и требованіями; упадокъ правильной сцены поднялъ ихъ значеніе, упадокъ вкуса расширилъ ихъ спеціальность, принизивъ ихъ общественную роль. Свѣдѣнія о мимахъ изъ временъ упадка имперіи ставятъ ихъ на одинъ уровень и въ ближайшемъ сосѣдствѣ съ цѣлымъ рядомъ другихъ, болѣе низменныхъ потѣшниковъ. «Adduxerat secum et *fidicinas* et *tibicines* et *histriones scurrasque mimarios* et *praestigiatores*», говорится объ императорѣ Верѣ (Capitolin., Verus c. 8); «Memorabile maxime et Carini et Numeriani hoc habuit imperium, quod ludos populo Romano novis ornatos spectaculis dederunt, quos in Palatio circa porticum Stabuli pictos vidimus. Nam et *neurobaten*, qui velut in ventis cothurnatus ferretur, exhibuit, et *tichobaten*, qui per parietem urso eluso cucurrit, et *ursos mimum agentes*, et item centum *salpistas* uno crepito concinnentes, et centum *camptaulos*, *choraulos* centum, etiam *pithaulos* centum, *pantomimos* et *gymnicos* mille.... *Mimos* praeterea undique advocavit» (Vopiscus, Carin. 18) [2]). — «Мимы», исполняемые медвѣдями, указываютъ на мимовъ, какъ на вожаковъ прирученныхъ звѣрей; ихъ, быть можетъ, имѣетъ въ виду 61-й канонъ Трулльскаго собора противъ медвѣдчиковъ, хранящихъ «медвѣды или ина нѣкаꙗ животнаꙗ на глоумлениѥ и на прѣльщениѥ» [3]) —

---

[1]) l. c. 241—3.

[2]) ib. 278, 316—17.

[3]) Jagić, Opisi II p. 139 (изъ иловицкой кормчей). Сл. отраженія этого канона въ позднѣйшихъ Памятникахъ: въ пандектахъ Никона Черногорца у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LV p. 267: «иже медвѣди водащаꙗ і ини животьны игры на пакость слабымъ»; въ Синтагмѣ Матвѣя Властаря («меч҆ководи»), см. Зигель, Законникъ Стефана Душана, Приложенія, стр. 116—117 и Русск. Филол. Вѣстникъ, 1882 г. I, стр. 14—15.

какъ, позднѣе, запретъ Гинкмара (852 г.) противъ «turpia joca cum urso vel tornatricibus»[1]), гдѣ tornatrix = saltatrix = мима.

Съ другой стороны произошло и другое сближеніе: мимовъ — потѣшниковъ, фигляровъ, шарлатановъ — съ другими шарлатанами, знахарями и кудесниками, низменными представителями разлагавшагося религіознаго преданія. Имя магодовъ, встрѣтившееся намъ въ обозрѣніи мимовъ, Атеней объясняетъ «ἀπὸ τοῦ οἱονεὶ μαγικὰ προφέρεσθαι» (XIV, 621 c.); его фаллофоры и иѳифаллы (ib. 621 f. 622) — простые скиники: сценическія преданія вакхическаго культа отозвались не только въ созданіи правильной греческой драмы, но и въ символикѣ позднѣйшаго народнаго театра. Маски и расписанныя лица діонисовскихъ празднествъ перешли въ маски Ѳесписа — и въ личины позднѣйшихъ мимовъ, первоначально обходившихся безъ нихъ[2]): гистріоны Исидора Севильскаго[3]) надѣваютъ личины, вымазанныя гипсомъ (сл. гипсовыя маски побиравшихся Галловъ — агиртовъ), расписанныя разными красками (сл. Sanniones Невія у Non. Marc. p. 218, 31); византійскіе скоморохи чернятъ свои лица сажей, какъ древніе фаллофоры, надѣваютъ звѣриныя хари[4]); вакхическій фаллусъ становится аттрибутомъ мима[5]). — И въ то-же время жрецы Реи-Кибелы, ἀγύρται, спустившись къ роли

---

[1]) Hincmari Opera I p. 714 ed. Sirmond.

[2]) Grysar l. c. p. 265, 270.

[3]) Isid. Hispal. Etymol. l. X, a. v. hypocrita.

[4]) Σάθα, l. c. p. 391 и прим. 1 (по Филѣ и Ѳеодору Продрому), p. 397 прим. 2 (изъ поэмы Мануила Филы, 1280—1330). Что мимы рядились въ звѣриныя хари — Grysar (l. c. 317—318) заключаетъ изъ слѣдующихъ словъ Лактанція (въ Апологіи): Multis enim jocis et otio opus erit, si velimus ad hanc partem lascivire (о мимахъ). Quis, in quam bestiam reformari velit?

[5]) Сл. Schol. Juv. 6, 66: penem ut habent in mimo; Aug. Civ. D. 6, 7: numquid Priapo mimi, non etiam sacerdotes enormia pudenda fecerunt? Arnob. 7, 33: delectantur (dii) — stupidorum capitibus rasis — fascinorum ingentium rubore. Сл. Marquardt l. c. 528, прим. 8.

попрошатаевъ, обманщиковъ (сл. подобный переходъ значенія въ словѣ παράσιτος; м. б. βωμολόχος), смѣшиваются съ народными потѣшниками: Астерій въ описаніи Генварскихъ каландъ упоминаетъ за одно *мимовъ*, орхестовъ, авлетовъ — и δημόται ἀγύρται; црквнсл. *скомрахъ* означаетъ и ἀγύρτης и μῖμος (съ δημόται ἀγύρται Астерія сл. скомрашьскы = τὰ δημοτῶν); ψηφᾶς = praestigiator, отводящій глаза (ποιεῖ ὀφθαλμοπλανίαν) является въ толпѣ мимовъ, въ житіи Симеона Столпника, написанномъ Леонтіемъ, епископомъ неапольскимъ (около 630 г.)[1]); вожаки ученыхъ звѣрей творятъ чары, знахарствуютъ [2]). Отождествленіе мима и кудесника, ἀγύρτης, praestigiator, зачавшееся, можетъ быть, на классической почвѣ, провожаетъ насъ потомъ на всемъ протяженіи исторіи: сл. στρίγλος = praestigiator, γόης; strigio = mimarius, scenicus[3]); црквнсл. коудесьникъ = magus, и коудешьникъ = μίμος; сѣв. ginn, ginnungr = a juggler, jester — и a magical character; ginna = to dupe, intoxicate one и т. п.

Сближеніе мима съ нищенствовавшимъ жрецомъ, знахаремъ получало особое значеніе въ глазахъ строгихъ ревнителей христіанства IV вѣка: той и другой стороной своей дѣятельности мимъ входилъ въ ихъ систему осужденія всего языческаго

---

[1]) Ducange, Gloss. med. et inf. Graec. a. v. ψηφᾶς; Leontii Neapoleos Cyprorum episcopi Vita S. Symeonis Sali, у Migne, Patrol. graec. t. 93, p. 1716 и 1740. О ψηφάδες см. Quaestiones ad Antiochum Ducem, приписанные св. Аѳанасію, у Migne, l. c., t. 28, стр. 677.

[2]) Сл. толкованіе Зонары на 61-й канонъ Трулльскаго собора: вожаки медвѣдей «βάμματα ἐξαρτῶσιν αὐτῶν, καὶ τρίχας κείροντες ἐξ αὐτῶν διδόασι γυναιξὶν, ὡς φυλακτήρια, καὶ ὡς τάχα ἐν νόσοις ἢ βασκάνοις ὀφθαλμοῖς λυσιτελεῖν τι δυνάμενα. Αἱ δὲ ταῦτα ὡς ἀναγκαῖα λαμβάνουσαι, μισθὸν ἐκείνοις παρέχουσι, καὶ ἀξιοῦσι τὰ τέκνα αὐτῶν τοῖς νώτοις τοῦ θηρὸς ἐπιθέσθαι, ὡς δή τινων κακῶν ἀποτροπῆς ἐσομένης ἐκ τούτου τοῖς παισὶν αὐτῶν.

[3]) Σάθα, l. c. p. 30 прим. Strigio, впрочемъ, едва-ли не внѣшнее смѣшеніе съ (hi)strio.

въ жизни и обрядѣ: народнаго веселья и игрищъ, остатковъ сценическаго искусства и народной, даже колыбельной пѣсни [1]). Мимы и потѣшники, представители этого народнаго веселья, должны были прежде всего вызвать укоры и нареканія, въ которыхъ трудно отдѣлить дѣйствительность отъ одностороннеаскетическаго освѣщенія фактовъ. Мимъ — язычникъ, мима непремѣнно блудница; она противополагается свободной женщинѣ, какъ мимы полноправнымъ гражданамъ [2]): они лишены были права наслѣдства, права быть свидѣтелями въ судѣ; скиникамъ не было выхода изъ ихъ званія, приходилось умирать въ немъ; церковь неохотно пріобщала ихъ къ своимъ таинствамъ, отказывала въ предсмертномъ напутствованіи, свѣтская власть призывала ихъ къ участію въ обрядѣ казни, съ цѣлью усилить

---

[1]) Сл. о народныхъ пѣсняхъ Іоанна Златоуста (t. V, p. 132, у Саѳы стр. 66—7, прим. 2): «Οὕτω γοῦν ἡμῶν ἡ φύσις πρὸς τὰ ᾄσματα καὶ τὰ μέλη ἡδέως ἔχει καὶ οἰκείως, ὡς καὶ τὰ ὑπομάζια παιδία κλαυμυριζόμενα καὶ δυσχεραίνοντα, οὕτω κατακοιμίζεσθαι· αἱ γοῦν τίτθαι ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτὰ βαστάζουσαι, πολλάκις ἀπιοῦσαί τε καὶ ἐπανιοῦσαι, καί τινα αὐτοῖς κατεπᾴδουσαι ᾄσματα παιδικά, οὕτως αὐτῶν τὰ βλέφαρα κατακοιμίζουσι· διὰ τοῦτο καὶ ὁδοιπόροι πολλάκις κατὰ μεσημβρίαν ἐλαύνοντες ὑποζύγια, ᾄδοντες τοῦτο ποιοῦσι, τὴν ἐκ τῆς ὁδοιπορίας ταλαιπωρίαν ταῖς ᾠδαῖς ἐκείναις παραμυθούμενοι· οὐχ ὁδοιπόροι δὲ μόνον, ἀλλά καὶ γηπόνοι ληνοβατοῦντες καὶ τρυγῶντες καὶ ἀμπέλους θεραπεύοντες καὶ ἄλλο ὁτιοῦν ἐργαζόμενοι, πολλάκις ᾄδουσι· καὶ ναῦται κωπηλατοῦντες τοῦτο ποιοῦσιν· ἤδη δὲ καὶ γυναῖκες ἱστουργοῦσαι καὶ τῇ κερκίδι τοὺς στήμονας συγκεχυμένους διακρίνουσαι, πολλάκις μὲν καὶ καθ' ἑαυτὴν ἑκάστη, πολλάκις δὲ καὶ συμφώνως ἅπασαι, μίαν τινὰ μελῳδίαν ᾄδουσι· ποιοῦσι δὲ τοῦτο καὶ γυναῖκες καὶ ὁδοιπόροι καὶ γηπόνοι καὶ ναῦται τῷ ᾄσματι τὸν ἐκ τῶν ἔργων πόνον παραμυθήσεσθαι σπεύδοντες, ὡς τῆς ψυχῆς, εἰ μέλους ἀκούσειε καὶ ᾠδῆς, ῥᾷον ἂν ἅπαντα ἐνεγκεῖν δυναμένης τὰ ὀχληρὰ καὶ ἐπίπονα».

[2]) Iohann. Chrysostomi in epist. ad Ephes. cap. V, hom. XVII (y Migne, Patrolog. graecae t. LXII p. 119—120); id. ib. t. LVII p. 425: In Matth. Homil. XXXVII al. XXXVIII.

ея позоръ элементомъ площаднаго глумленія [1]). Эта низкая общественная оцѣнка не мѣшала имъ быть любимымъ въ народѣ, показываться на пирахъ, принимать участіе въ обрядѣ свадьбы, играть не менѣе дѣятельную роль въ народныхъ празднествахъ. Нерѣдко раздаются голоса противъ допущенія сценическихъ представленій, пѣсенъ и плясокъ мимовъ, орхестовъ и т. п. за *трапезой* [2]), на *свадьбахъ* [3]), *на празднествѣ Маюмы* [4]),

[1]) Σάθα l. c. p. 8—11, 14 прим. 1, 27, 92, 365 и прим. 2, и passim.— Интересна слѣдующая форма глумленія, заимствованная, вѣроятно, изъ обихода скомороховъ-вожаковъ: Анна Комнена такъ описываетъ наказаніе, постигшее заговорщиковъ противъ ея отца: «παραλαβόντες τούτους οἱ σκηνικοὶ καὶ σάκκους περιβαλόντες, τὰς δὲ κεφαλὰς ἐντοσθίοις βοῶν καὶ προβάτων ταινίας δίκην κοσμίσαντες, ἐν βουσὶν ἀναγαγόντες καὶ ἐγκαθίσαντες οὐ περιβάδην, ἀλλὰ κατὰ θατέραν πλευράν, τούτους διὰ τῆς βασιλικῆς ἦγον αὐλίδος. Ῥαβδοῦχοι ἔμπροσθεν τούτων ἐφαλλόμενοι καὶ ᾀσμάτιόν το γελοῖον καὶ κατάλληλον τῇ πομπῇ προσᾴδοντες ἀνεβόων λέξει μὲν ἰδιώτιδι διηρμοσμένον, νοῦν δὲ ἔχον τοιοῦτον· ἐβούλετο γὰρ τὸ ᾆσμα πάνδημον πᾶσι παρακελεύεσθαί τε καὶ ἰδεῖν τοὺς τετυραννευκότας τούτους κερασφόρους ἄνδρας, οἵτινες τὰ ξίφη κατὰ τοῦ αὐτοκράτορος ἔθηξαν» Ἀλεξίας XII p. 361; сл. Σάθα, l. c. p. 403. — Участіе скпниковъ, скомороховъ въ обрядѣ наказанія упоминается не разъ. Сл. Procopii Bell. Vand. I, 3, p. 321, Bonn; Acta Passionis S. Victoris, 8 Maji, въ AASS.: jussit vocare scurrones et jussit eis, ut duceretur ad silvulam et ibi decollaretur.

[2]) Iohann. Chrysost. in epist. ad. Ephes. cap. V. Hom. XVII, l. c. p. 120; сличи приписанное Златоусту слово περὶ μετανοίας, у Migne. Patrol. graecae t. LIX стр. 761; сл. посланіе Нила, ученика Златоуста, къ Софисту Никотиху, у Саѳы l. c. p. 89 и ib. p. 91 (разсказъ Палладія о пирѣ Эфесскаго епископа, на которомъ онъ самъ явился — въ роли Вакха) и 192 (о затрапезныхъ сценическихъ представленіяхъ при иконоборческихъ императорахъ).

[3]) Ioh. Chrysost.: Εἰς τὸ ἀποστόλικον ῥῆτον· διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω. Сл. Σάθα l. c. 67—9, 337 и 371—2 (24-й канонъ Трулльскаго собора) и Jagič Opisi II 139 (Кормчая).

[4]) Σάθα l. c. 338. Праздникъ этотъ справлялся въ ночь на субботу первой недѣли мѣсяца Марта. Какое празднество разумѣется 62-мъ канономъ Трулльскаго собора: τὴν ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ Μαρτίου μηνὸς ἡμέρᾳ ἐπιτελουμένην πανήγυριν, недостаточно объясняетъ Вальсамонъ.

въ пору *генварскихъ каландъ* и на *масляницѣ*[1]). Мы остановимся на участіи мимовъ въ обиходѣ генварскихъ каландъ.

«Каланда соуть пьрвіи въ коньждо мци днье, въ нихъ же обычаи бѣ єлиномъ творити жертвы», говорится въ нашей Кормчей по поводу запрета Каландъ. Первые дни мѣсяца, ἱερομηνίαι, νεομηνίαι, и въ христіанскую пору были обставлены суевѣрною обрядностью, вожженіемъ огней[2]), — обычай повсюду удержавшійся преимущественно для генварскихъ каландъ —; гаданіями (сл. византійскія καλανδολόγια), народными увеселеніями при участіи потѣшниковъ, скомороховъ. Таковаго описываетъ намъ Синезій: τὸν ἐν θεάτρῳ δὲ ἄνθρωπον, ὃς πολλὴν καὶ καλὴν τῷ δήμῳ διατριβὴν, ἔξεστι καθ' ἑκάστην ἱερομηνίαν τῷ καταλαβόντι θέαν θεᾶσθαι. Οὗτος ἔστι μὲν τῶν τέχνῃ φαλακρῶν, οὐ τῶν φύσει, βαδίζων ἐπὶ τὰ κουρεῖα τῆς ἡμέρας πολλάκις· πάρεισι δὲ εἰς τὸν δῆμον ἐπ' αὐτὸ τοῦτο, τῆς κεφαλῆς τὴν ῥώμην ἐπιδειξόμενος, ᾗ μηδέν ἐστι δεινὸν τῶν δεινῶν· ἀλλὰ καὶ πρὸς πίτταν ἀναζέουσαν παραβάλλεται, καὶ διακυρίττεται δεδιδαγμένῳ κριῷ, πόῤῥωθεν εὖ μάλα τὸν πίτυλον κατασείοντι и т. д.[3]).

Между всѣми каландами — генварскія вскорѣ заняли первое мѣсто, онѣ по преимуществу и праздновались: Ἤγοντο μὲν οὖν πᾶσαι καλάνδαι διὰ τιμῆς, καὶ ἱεραὶ ἦσαν ἡμέραι, ὅτε καὶ νεομηνίαι· καὶ τὸ τῆς ἀρχῆς οὕτω θεῖον ἀνέφαινον. Ἔδοξέ δέ πως τὰς Ἰαννουαρίους καλάνδας προέχειν τῶν ἄλλων, καὶ τὸ τῶν λοιπῶν πρεσβεῖον

---

[1]) Σάθα l. c. 393 прим. 3 (изъ Іоанна Хумна).

[2]) Сл. Буслаевъ, Историческ. Христом. 384 (изъ Кормчей).

[3]) Synesii Calvitii encomium у Migne'я, Patrol. graecae t. LXVI p. 1189, 1192. Сл. ib. p. 1694 въ прим. 91 цитату изъ Григорія Назіанзина ep. 62, t. I p. 819 ed. Bill, лишь косвенно касающуюся *игры*, описанной Синезіемъ: «Οἷον ἠγνόησα ὡς σκαιὸν λίαν καὶ ἀπαίδευτον ἄνδρα σοφιστὴν ἐνουθέτησα, ὦ τῆς ἀπονοίας, καὶ οὐδὲ ὑπὸ τῆς παροιμίας τῆς ἰδιωτικῆς ἐπαιδεύθην φαλακρὸς ὢν κατὰ κριοῦ μὴ νυστάζειν ἀντιπρόσωπως, μηδὲ σφηκίαν ἐγείρειν κατ' ἐμαυτοῦ, γλῶσσαν πρὸς τὸ κακῶς λέγειν ἑτοιμοτέραν».

ἐξιδιώσασθαι, καὶ ἀποκρύψαι τὰς ἄλλας τῷ θαύματι.... συνεῖλε πᾶσαν τὴν τῶν καλανδῶν τιμιότητα ὁ Ἰαννουάριος εἰς ἑαυτὸν μὴν, πλεονεκτήσας τοὺς ἄλλους, καὶ τὸ κοινὸν ἐξιδιωσάμενος [1]). — Интересно въ этомъ отношеніи слова Тцетца [2]) о томъ, какъ ежемѣсячные обходы древнихъ агиртовъ въ пору календъ перешли къ значенію спеціально святочныхъ обходовъ.

Οἱ παλαιοὶ ἀγύρται γάρ, ὥσπερ Βαβρίας γράφει,
. . . .
Εἰς ὄνον θέντες εἴδωλον θεᾶς αὐτῶν τῆς Ῥέας,
Τυμπάνοις περιήρχοντο τὰς κώμας προσαιτοῦντες,
Μετ' ἐπασμάτων καὶ ᾠδῶν, σελήνης ἀρχιμήνοις.
Ἄκουσον καὶ Βαβρίου δὲ τινῶν χωλῶν ἰάμβων·
«Γάλλοις ἀγύρταις εἰς τὸ κοινὸν ἐπράθη
«Ὄνος τις, οὐκ εὔμοιρος, ἀλλὰ δυσδαίμων.
Εἶτα παρελθὼν καὶ κατωτέρω λέγει·
«Οὗτοι δὲ κύκλῳ πᾶσαν ἐξ ἔθους κώμην
«Περιϊόντες ἔλεγον, τίς γὰρ ἀγροίκων
«Οὐκ οἶδεν Ἄττιν λευκόν, ὡς ἐπηρώθη;
«Τίς οὐκ ἀπαρχὰς ὀσπρίων τε καὶ σίτων
Ἁγνῷ φέρων δίδωσι τυμπάνῳ Ῥείης;

Вотъ во что преобразовались ἀγύρται или μηναγύρται во время Тцетца:

Κυρίως τοὺς ἀγύρτας δὲ καὶ μηναγύρτας νόει,
. . . .
Οἷοί εἰσιν οἱ παρ' ἡμῖν σύμπαντες σιγνοφόροι,
Ὁπόσοι περιτρέχουσι χώρας καὶ προσαιτοῦσι
Καὶ ὅσοι κατ' ἀρχίμηνον τὴν Ἰανουαρίου
Καὶ τῇ Χριστοῦ Γεννήσει δὲ καὶ Φώτων τῇ ἡμέρᾳ,
Ὁπόσοι περιτρέχουσι τὰς θύρας προσαιτοῦντες
Μετὰ ᾠδῶν ἢ ἐπῳδῶν ἢ λόγοις ἐγκωμίων,
Καὶ δῆθεν ἐν προφάσεσιν ψευδέσιν, εὐαφόρμοις,

---

[1]) Eustathii Thessalonicensis l. c. стр. 1258—9.

[2]) Ioannis Tzetzae Historiarum variarum Chiliades, ed. Kiessling p. 490—1.

Οὗτοι πάντες ἂν λέγοιντο κυρίως μηναγύρται.
Μᾶλλον ἂν σιγνοφόρους μοι σὺ μίξοις τοιουτώδεις,
Καὶ κατ' ἀρχίμηνον καιρὸν νοήσοις περιτρέχειν
Καὶ προσαιτεῖν ἐν τῷ λαβεῖν ἅπερ καλοῦσιν οὗτοι,
Μηναγυρτῶν ἐφεύρηκας τὴν ἁρμοδίαν κλῆσιν.

Этихъ агиртовъ — колядовщиковъ мы встрѣчаемъ уже у Астерія (IV—V вв.) въ интересномъ описаніи генварскихъ календъ, на которомъ мы думаемъ остановиться [1]). Епископъ Амасіи убѣждаетъ христіанина бросить безсмысленное, грѣховное празднованіе: «φέρε, τὴν μωρὰν καὶ βλάπτουσαν τέρψιν λόγῳ τῶν ψυχῶν ἀπελάσωμεν, ὥσπερ τινὰ φρενῖτιν ἐν τῷ γελᾷν καὶ παίζειν τὸν θάνατον ἄγουσαν». Онъ нападаетъ на нелѣпый обычай подарковъ, обращающійся въ подачки и вызывающій вымогательства. Попрошайничаютъ дѣти, побираются толпы агиртовъ и глумцовъ: «ἑορτὴ αὕτη ψευδώνυμος, ἐπαχθείας γέμουσα· καὶ γὰρ ἡ πρόοδος ἐπαχθὴς, καὶ ἡ ἔνδον μονὴ οὐκ ἀνενόχλητος. Δημόται γὰρ ἀγύρται καὶ οἱ τῆς ὀρχήστρας θαυματοποιοί, εἰς τάξεις καὶ συστήματα ἑαυτοὺς καταμερίσαντες, ἑκάστην οἰκίαν διοχλοῦσιν· καὶ δῆθεν μὲν εὐφημοῦσι καὶ ἐπικροτοῦσιν, μένουσι δὲ πρὸς ταῖς πύλαις τῶν πρακτήρων εὐτονώτερων, μέχρις ἂν ἀποκναισθεὶς ὁ ἔνδον πολιορκούμενος, προῆται τὸ ἀργύριον ὅπερ ἔχει, καὶ ὃ οὐ κέκτηται. Ἀμοιβαδὸν δὲ προσιόντες ταῖς θύραις, ἀλλήλους διαδέχονται, καὶ μέχρις δείλης ὀψίας ἄνεσις οὐκ ἔστιν τοῦ κακοῦ· ἀλλὰ φατρία φατρίαν καταλαμβάνει, καὶ βοὴ βοὴν, καὶ ζημία ζημίαν». — Особливо солоно доставалось въ эти дни крестьянамъ, если дословно понять слѣдующія выраженія Астерія: «φευκτὴν αὐτοῖς καὶ ἄβατον τὴν πόλιν ἐργάζεται· καὶ μᾶλλον αὐτὴν ἀποδιδράσκουσιν, ἢ οἱ λαγωοὶ τὰ δίκτυα. Οἱ γὰρ εὑρισκόμενοι μαστίζονται, παροινοῦνται, ἀπολλύουσιν τὰ ἐν χερσὶν, ἐν εἰρήνῃ πολεμοῦνται, ἐπιχλευ-

---

[1]) Asterii Amaseni Homilia IV adversus Calendarum festum, y Migne, Patrol. graecae t. XL p. 216—225.

άζονται, κωμῳδοῦνται λόγοις καὶ ἔργοις. — Люди зажиточные (οἱ ἔνοπλοι στρατιῶται) теряютъ нравы, научаясь всему дурному: μανθάνουσι γὰρ ἀνελευθερίαν, ἐπιτηδεύματα σκηνικῶν, ἔκλυσιν καὶ μαλακίαν ἠθῶν, παιδιὰν κατὰ τῶν νόμων, καὶ τῆς ἀρχῆς, ἧς ἐτάχθησαν φύλακες. Τὴν γὰρ μεγίστην ἀρχὴν κωμῳδοῦσιν καὶ διασύρουσιν, ἅρμα ὡς ἐπὶ σκηνῆς ἀναβαίνοντες, καὶ δορυφόρους πεπλασμένους χειροτονοῦντες, καὶ δημοσίᾳ ποιοῦντες τὰ τῶν ἐξυρημένων πρὸς κόνδυλον. Καὶ ταῦτ᾽ ἔστιν τῆς πομπείας τὰ σεμνότερα. Τὰ δὲ ἄλλα πῶς ἂν τις εἴποι; Μὴ καὶ ἐκκαλυψάμενος γυναικίζεται ὁ ἀριστεύς, ὁ τὸν θυμὸν λεοντώδης, ὁ μετὰ τὴν ὅπλησιν θαυματὸς οφθῆναι τοῖς οἰκείοις, καὶ φοβερὸς τοῖς ἐναντίοις· καὶ τὸν χιτῶνα μέχρι τῶν σφυρῶν ἀφίησι, καὶ τοῖς στέρνοις περιελίττει τὴν ζώνην, καὶ ὑποδήματι κέχρηται γυναικείῳ, καὶ τὸν κρώβυλον ἐπιτίθεται τῇ κεφαλῇ, ᾗ γυναιξὶ νόμος· καὶ φέρει τὴν ἠλακάτην ἐρίου γέμουσαν, καὶ τῇ δεξιᾷ νῆμα κατάγει, τῇ ποτε φερούσῃ τὸ τρόπαιον· καὶ τὸν τόνον τῆς ψυχῆς ἐναλλάττων, τὸ ὀξύτερον καὶ γυναικῶδες φθέγγεται». — Между тѣмъ сановники, ипаты, «Θεὸν παροξύνοντες προκάθηνται νῦν, καὶ μετ᾽ ὀλίγον ἡνιόχοις μεριζοντες τὸν χρυσόν, καὶ αὐληταῖς κακοδαίμοσι, καὶ μίμοις, καὶ ὀρχησταῖς, καὶ ἀνδρογύνοις, καὶ γυναιξὶ πόρναις, ὤνιον παρεχούσαις τῷ δημίῳ τὸ σῶμα· καὶ αὖθις θηριομάχοις μιαροῖς καὶ ἀνελπίστοις, καὶ αὐτοῖς τοῖς θηρίοις».

Передъ нами, на сценѣ празднованія колядъ, весь персоналъ народнаго театра, кривляющійся и побирающійся, ряженые [1]), «окрутники», комическіе шествія — и нѣсколько, къ сожалѣнію не достаточно ясныхъ указаній на характеръ византійскаго святочнаго лицедѣйства. Рядились женщинами; другіе, возсѣвъ на колесницѣ, шествовали, окруженные оруженосцами — и Астерій говоритъ о нихъ, что они издѣваются надъ предержащей

[1]) О ряженіи скинниковъ и даже клириковъ въ пору каландъ см. толкованіе Вальсамона на 62-й канонъ Трулльскаго собора.

властью. Какъ понять это показаніе? Одно-ли ряженіе царемъ показалось непристойнымъ строгому ревнителю (сл. святочную игру въ царя), или оно сопровождалось соотвѣтствующимъ сатирическимъ «дѣйствомъ»? Я, по крайней мѣрѣ, склоненъ допустить, вмѣстѣ съ Саѳой [1]), подобное толкованіе для другаго мѣста у Астерія: насмѣшки и побои, будто-бы достававшіеся на долю крестьянъ, сомнительны, если истолковать ихъ дословно, и весьма вѣроятно, что ихъ слѣдуетъ понять, какъ указаніе — на репертуаръ святочной народной сцены, на которой выводились и осмѣивались крестьянскіе типы. Саѳа склоненъ пойти и далѣе, вкладывая такой-же смыслъ въ слова Астерія: «γελᾶν καὶ παίζειν τὸν θάνατον», и предполагая за ними какой-нибудь сценическій актъ. Сравненіе съ «пляской мертвыхъ» во всякомъ случаѣ неумѣстно; скорѣе припомнимъ такой (весенній) обрядъ, какъ похороны зимы или смерти, или святочную забаву, кое-гдѣ встрѣчающуюся на Руси: толпа ряженыхъ несетъ одного изъ своей среды, представляющагося умершимъ, причитываетъ и голоситъ надъ нимъ и, положивъ его, начинаетъ комическое отпѣваніе [2]). — Можно пойти и далѣе по дорогѣ гипотезъ, перенеся свидѣтельство о каландныхъ игрищахъ вообще — на генварскія: я имѣю въ виду разсказъ Синезія о мимѣ, бодающемся съ бараномъ. Это — сцена изъ русскихъ святокъ: является «Антонъ съ козою»; его появленіе есть вызовъ къ пляскѣ съ припѣвомъ:

Антонъ козу ведетъ,
Антонова коза нейдетъ;
А онъ её подгоняетъ,
А она хвостикъ поднимаетъ;
Онъ её вожками,
Она его рожками.

---

[1]) l. c. 75; сл. тамже прим. 2.

[2]) Алексѣй Веселовскій, Старинный театръ въ Европѣ p. 404.

Сначала коза пляшетъ, потомъ упрямится. Антонъ бьетъ её веревкою, а она бодаетъ его и дрыгаетъ ногами [1]).

Слѣдуетъ обратить вниманіе на одну внѣшнюю подробность, характеризующую потѣшниковъ Синезія и Астерія: первый называетъ ихъ *плѣшивыми* не по природѣ, а искусственно: нѣсколько разъ въ день они ходятъ стричься (или бриться?) въ цирульню, какъ будто затѣмъ, добавляетъ Астерій, чтобы оголенная голова была доступнѣе ударомъ (ἐξυρήμενοι πρὸς κόνδυλον). Разумѣются такъ называемые Μωροὶ φαλακροί, *calvi mimici*, низменный типъ шута, о которомъ сохранился цѣлый рядъ латинскихъ и греческихъ, раннихъ и позднихъ свидѣтельствъ. Сл. *Non. Marc.* s. v. *Calvitur:* dictum est frustatur, tractum a calvis mimicis, quod sint omnibus frustatui [2]). — *Juven.* V. 171: Pulsandum vertice raso quandoque caput. — *Arnob.* 7, 33: delectantur (dii) stupidorum capitibus rasis. — Lucian. Conviv. 18 (ὁ γελωτοποιός): παρῆλθεν ἄμορφός τις ἐξυρημένος τὴν κεφαλήν, ὀλίγας ἐπὶ τῇ κορυφῇ τρίχας ὀρθὰς ἔχων. οὗτος ὠρχήσατό τε κατακλῶν ἑαυτὸν καὶ διαστρέφων, ὡς γελοιότερος φανείη. — *Artemid.* I, 22: ξυρεῖσθαι δὲ δοκεῖν τὴν κεφαλὴν ὅλην Αἰγυπτίων θεῶν ἱερεῦσι καὶ γελωτοποιοῖς καὶ τοῖς ἔθος ἔχουσι ξυρεῖσθαι ἀγαθόν. — *Alciphron.* III ep. 43: τῇ προτεραίᾳ ξυράμενοι τὰς κεφαλὰς ἐγὼ καὶ Στρουθίων καὶ Κύναιθος οἱ παράσιτοι (далѣе забавляющіе сотрапезниковъ παρὰ μέρος ἀλλήλους ἐπιρραπίζοντες). — *Johann. Chrysostomus*, In Matth. Homil. XXXVII al. XXXVIII (у Migne'я Patrolog. graecae t. LVII p. 426): τίς δὲ καὶ ὁ πάταγος; τίς δὲ καὶ ὁ θόρυβος καὶ αἱ σατανικαὶ

---

[1]) Терещенко, l. c. VII, 186—7.

[2]) Сл. Ducange Gloss. med. et inf. lat.: calvitus = frustatus; calvere = decipere (пров. calevre? = deceptor, fallax); calventes = frustra calumniantes. Не сюда-ли относится и среднелат. названіе такъ называемаго charivari: *chalvaricum*, chalvaritum, charavaritum, charivarium, charavaria, charavallium (Ducange ib. a. v.; Diez, Wb. a. v. charivari). Какъ извѣстно, такъ назывался существующій еще кое-гдѣ обычай глумиться надъ сочетавшимися вторымъ и слѣдующими браками.

κραυγαὶ, καὶ τὰ διαβολικὰ σχήματα; Ὁ μὲν γὰρ ὄπισθεν ἔχει κόμην νέος ὢν, καὶ τὴν φύσιν ἐκθηλύνων, καὶ τῷ βλέμματι, καὶ τῷ σχήματι, καὶ τοῖς ἱματίοις, καὶ πᾶσιν ἁπλῶς εἰς εἰκόνα κόρης ἁπαλῆς ἐκβῆναι φιλονεικεῖ. Ἄλλος δέ τις γεγηρακὼς ὑπεναντίως τούτῳ τὰς τρίχας ξυρῷ περιελὼν, καὶ ἐζοσμένος τὰς πλευρὰς, πρὸ τῶν τριχῶν ἐκτέμνων τὴν αἰδῶ, πρὸς τὸ ῥαπίζεσθαι ἕτοιμος ἕστηκε, πάντα καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν παρασκευασμένος. — Сл. приписанное Златоусту слово περὶ μετανοίας (у Migne'я l. c. t. LIX p. 760): Ἄλλος γελωτοποιὸς εἴσεισιν, εἰς αἰσχύνην ἑαυτοῦ διαπλάσασθαι μέλη, γέλωτι μισθώσας τὴν κεφαλὴν, αἰσχυνόμενος ἐὰν μὴ δημοσίᾳ ῥαπίζηται, καὶ τοῖς κτύποις τῶν πυέλων προευτρεπίζων τὰς παρειὰς, καὶ ξυρῷ τὰς τρίχας περιαιρῶν, ἵνα μηδὲ θρὶξ μεσιτεύηται ταῖς ὕβρεσι. — *Григорій Назіанзинъ*, Oratio IV, contra Julianum I (ed. Migne l. c. t. XXXV p. 604—5): Ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ὅπερ εἶπον, γελοῖον μᾶλλον ἢ λυπηρόν, καὶ εἰς τὴν σκηνὴν ἀποπεμπόμεθα· πάντως οὔ ποτ' ἂν ὑπερβαλλοίμεθα τοὺς ῥαδίως ἐκεῖ κατὰ τῆς κόρρης τά γε τοιαῦτα παιζομένους καὶ παίζοντας (схолія: κόρρην δὲ λέγει τὴν κεφαλὴν, ἣν εἰώθασι πατάσσειν οἱ μῖμοι παίζοντες). — *Его-же*, Oratio XLIII In laudem Basilii magni (у Migne'я l. c. t. XXXVI p. 581): καὶ τοὺς ἐπὶ τῆς σκηνῆς θαυμάζοι, ὡς ἡδεῖς τε καὶ φιλανθρώπους, ὅτι τοῖς δήμοις χαρίζονται, καὶ κινοῦσι γέλωτα τοῖς ἐπὶ κόρρης ῥαπίσμασι καὶ ψοφήμασι. — *Его-же* посланіе Πρὸς Σέλευκον (у Migne l. c. t. XXXVII p. 1583, v. 85 слѣд.):

Μῖμοι γελοίων, κονδύλοις εἰθισμένοι,
Αἰδῶ τεμόντες τοῖς ξυροῖς πρὸ τῶν τριχῶν,
Ἀσελγὲς αἰσχρότητος ἐργαστήριον,
Οἷς πάντα πάσχειν καὶ παθεῖν, ἃ μὴ θέμις,
Ἐν ταῖς ἁπάντων ὄψεσι, τέχνης μέρος [1]).

---

[1]) Сл. съ v. 86 (Αἰδῶ τεμόντες τοῖς ξυροῖς πρὸ τῶν τριχῶν) приведенное въ текстѣ выраженіе Іоанна Златоустаго (изъ слова на евангеліе отъ Матѳея): πρὸ τῶν τρίχων εκτέμνον τὴν αἰδῶ. — Саѳа l. c. 344 цитуетъ посланіе къ Селевку, какъ принадлежащее св. Амфилохію.

Его-же посланіе παρὰ Νικοβούλου προς τὸν πατέρα (Migne l. c. стр. 1517 v. 159): καὶ μίμων σκιεροῖσι ῥαπίσμασι, οἷς ὑποκόρση γυμνοῦται.

Сл. подобныя выраженія у *Продрома*: «εἰ μὴ μέλλοιμεν καὶ κονδύλοις ὑποσχεῖν κατὰ κόρρης παρὰ τοῖς οἰκοτρίβωσι τῷ βασιλικῷ δαπέδῳ» [1]) — и у цитованнаго выше *Фила:*

ἄνδρα γελωτοκάρηνον ἐνιδρύσαντο θοώκῳ,
χλαίνῃ μὲν σχεδίῃ περιλαμπέα, παιζόμενον δέ,
ὄλβῳ ἐπ' ὀθνείῳ πενίην ὅτι δόξε καλύπτειν·
τὸν ῥα γέλως μόρφωσε βίου φορέοντα καλύπτρην,
ὄλβιον ὑψικάρηνον ἕως μόνον ἕζετο παίζων
ἀγλαΐην βιότοιο, κενῷ δ' ἐπετέρπετο θώκῳ,
ὅς ψαλίσσιν τοπάροιθε τεμὼν ἀπεκείρατο χαίτην [2]).

Уже во время Прокопія среди фратрій гипподрома было въ обычаѣ остригать переднюю часть головы по виски, оставляя волосы лишь назади [3]). Саѳа полагаетъ, что этого обычая держались лишь низменные представители народной сцены, потѣшники, γελωτοποιοί, тогда какъ, наоборотъ, другіе скиники отпускали волосы (ἔμμαλοι, καράμαλλοι, χρυσόμαλλοι) [4]). Исидоръ Севилльскій (Etym. l. X, Hypocrita) различаетъ эти два типа: его гистріоны «in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum ceruleo minioque colore, et caeteris pigmentis, habentes simulacra oris lintea gypsata, et vario colore distincta, nonnunquam et colla et manus creta perungentes, ut ad personae colorem pervenirent, et populum, dum in ludis agerent, fallerent, modo in specie viri, modo in feminae, *modo tonsi*, *modo criniti*, anili et virginali caeteraque specie, aetate sexuque diverso, ut fallant populum, dum in ludis agunt». См. также приведенный выше отрывокъ изъ гомиліи Златоуста in Matth. XXXVII al. XXXVIII.

---

[1]) Σάθα p. 389 прим. 1 (изъ Notices et Extraits, VIII, 92).

[2]) l. c. p. 397.

[3]) l. c. 316 (Procopius t. III p. 48, ed. Bonn).

[4]) l. c. p. 312—3, 319—322.

Укажу въ заключеніи на нѣсколько средневѣковыхъ греческихъ словъ, имѣющихъ отношеніе къ понятію мима, плясуна, потѣшника.

Ducange [1]) дважды (a. v. κουτούλοι и φορακίδες) приводитъ слова Варѳоломея Эдесскаго: καὶ οἱ μὲν μουσικοὶ κρούουσι τὰς μουσικὰς, οἱ δὲ φορακίδες ὀρχοῦνται ἀσκεπεῖς κούτουλοι, καὶ οἱ κοσμικοὶ, καὶ οἱ λαϊκοὶ μετὰ τῶν παίδων αὐτῶν κρούουσι τὰς ἑαυτῶν χεῖρας, καὶ ἀναιδῶς φωνάζουσι. Καὶ οἱ κουτούλοι ὀρχοῦνται καὶ οὕτως καταπίπτουσιν ἐνταλαμένοι, καὶ ἀφρίζουσιν [2]). Слово κούτουλοι, оставленное Дюканжемъ безъ объясненія, Lemoine переводитъ: proni in terram et cernui, capite prono, имѣя, быть можетъ, въ виду κούτελον = μέτωπον, κουτελίζειν, κουτουλεῖν = cornupetere, coniscere. Ducange отсылаетъ для объясненія къ κουζουλός = stultus, amens — и къ κουτρούλης (κουτρούλος) = depilatus, tonsus, κεκουρευμένος; новогреч. κούτρουλος = mozzo, κουτρουλίζω = tagliar le sommità degl'alberi, но κουτρούλης = κουρεμένος, и въ переносномъ смыслѣ: окарнанный — куцый жалкій, meschino, misero. Сл. подобный же переходъ значеній въ κουτζός: собственно mutilus, культя, култыга, какъ выясняется изъ сложныхъ формъ (κουτζομύτης, κουτζοχέρις и т. п.), но въ новогреч. κουτζούρα = meschina, misera; κούτζουρον = truncus, κόλοβος, στέλεχος, обрубокъ, колода, — и, далѣе: тупой человѣкъ, колода, (сл. франц. bûche; русск. столпъ и остолопъ; чурка, чурбанъ: короткій отрубокъ бревна, жерди, чурбанъ = неловкій, неповоротливый человѣкъ), тогда какъ съ другой стороны κοῦτζα, κουτζούνα, κοτζούνα, κοσῶνα выродились изъ понятія чурки, короткаго отрубка къ значенію — куклы.

---

[1]) Gloss. graec. a. v. κουτούλοι (φορακίδες), κούτελον, κουτελίζειν, κουτζός (и производныя), κουτρούλης, κουζουλός. Новогреческія формы приводятся по словарямъ Сомаверы и Византія.

[2]) Bartholomaei Edesseni Elenchus et confutatio Agareni, у Migne, Patrol. graec. t. 104, p. 1428.

Одна среднегреческая рукопись (Ducange a. v. κουτρούλης) замѣняетъ слово λυσιχαίτας двумя: κουτρούλους, χαραγίους. Если κουτρούλος = tonsus, то очевидно, что не оно отвѣчаетъ λυσιχαίτης. Καράγιος, среднелат. caragius, carajus, caragus («cararios, coriocos et divinos») = sortilegus, praestigiator, qui characteribus magicis utitur [1]). Ducange предлагаетъ написаніе χαράγιοι, очевидно производя это слово отъ корня χαραγ: χαράττειν, χαράκτηρ, къ которому возводитъ и среднелат. carauda, старофр. charaude, charaie и т. п.: волшебство, schedula magica notis seu litteris magicis inscripta [2]). Сравненіе съ турецкимъ карагёзъ (собственно: черноглазый), можетъ быть, лишь осмыслившимъ чужое слово, ведетъ меня къ другой гипотезѣ. Синонимами карагёза являются: хайяли-зылль = марьонетки, китайскія тѣни, и масхара = смѣшная фигура, буфонъ, маска; румынское (съ турецкаго) caraghiós = bouffon, comique, farceur [3]). Точкой отправленія могло быть греч. χοραγός, χοραγία, χοράγιον (сл. староверхненѣм. глоссу: coragios = liodirsâzo); понятія кудесника — карага и потѣшника — карагёза могли выйти изъ одного источника; подобное сочетаніе значеній мы уже имѣли случай встрѣтить. Въ объясненіе укажу еще на слѣдующее: въ глоссаріяхъ, ходящихъ подъ именемъ Исидора Севилльскаго,

---

[1]) Ducange, Gloss. lat. a. v. caragus; Gloss. Graec. a. v. κουτρούλης.

[2]) Ducange, Gloss. lat. a. v. caraula; Tobler, Zeitschs. f. rom. Philol. III p. 263—4.

[3]) Cihac, l. c. II p. 556 a. v. caraghiós, минуя турецкое карагёзъ (иначе у Pontbriant), сближаетъ тур. khorata = facétie, farce, bouffonerie, khorâtadji = farceur, bouffon, facétieux; новогреч. χωρατᾶς = plaisanterie, facétie, χωρατευτικός = plaisant, facétieux, къ которымъ можно присоединить: χωρατατζῆς = тур. khorâtadji. Эти слова едва-ли не слѣдуетъ отдѣлить отъ карагёза = caraghiós: онѣ восходятъ къ греч. χωρίτης = деревенщина, откуда новогреч. χωρατᾶς и соотвѣтствующія турецкія, тогда какъ χωρατατζῆς, наоборотъ, могло сложиться по типу турецкаго khorâtadji. — Объясненіемъ турецкихъ словъ я обязанъ проф. Смирнову.

читаемъ [1]): corugio — puer; est ludus, quando proverbia dicunt; alibi igitur: coragium pars est in ludis, quando proverbia dicuntur; въ глоссахъ, coragium: virginale signum, vel pompa virginalis quam solent virgines facere in quibusdam locis contra mortuum, scilicet chorea, et quaelibet chorea sic potest dici; danss, rey, doden-spiel, gelycnissen-vortbrenging [2]). Стало быть: игра, пляска, вѣроятно, обрядовая; говорится о похоронномъ обрядѣ, въ которомъ участвуютъ дѣвушки, можетъ быть, плясцы, мимы: извѣстны пляски римскихъ мимовъ на похоронахъ (indictiva funera), при чемъ archimimus представлялъ собою лицо умершаго; наемные плакальщики и плакальщицы Римлянъ отражаются въ жонглерахъ — наемныхъ плакальщикахъ въ Лангедокѣ [3]); соборныя постановленія говорятъ объ обрядности похоронъ: nullus ibi praesumat diabolica carmina cantare, non joca et saltationes facere [4]) и т. п. Такія игры должны были представляться духовнымъ людямъ языческими, пляска — волхвованіемъ, хорагъ — карагомъ, знахаремъ.

Подобный переходъ мы предположили-бы для другаго унаслѣдованнаго названія древняго мима, choraules, еслибы можно было привязать къ нему сициліанскаго бродячаго знахаря, заговаривающаго змѣй, ceraulu, ciaraulu, ciraulu [5]). Греч. χοραύλης = среднелат. choraules, choraula, caraula = cocula (caucula),

---

[1]) Migne, Patrol. lat. t. 83 p. 1345 (въ Исидоровскихъ глоссахъ); Ducange, Gloss. lat. a. v. coragium; Diefenbach, Gloss. lat. germ. a. v. coragium.

[2]) Вѣроятно смѣшеніе глоссъ: corugio и coragium. Съ corugio=puer сл. сицильянск. carusu: bambino, fanciullo, южно-итальянск. caruso=testa rasa. Сл. ит. toso, пров. tos, старофранц. tosel = мальчикъ (tonsus).

[3]) Legrand D'Aussy, Fabliaux II, p. 392.

[4]) Harzheim Conc. II 500.

[5]) Pitrè, въ Archivio per lo studio delle tradizioni popolari I, I, стр. 76, слѣд. Pitrè производитъ ceraulu отъ κεραύλης. Объ этомъ подробнѣе въ моемъ отчетѣ о первомъ выпускѣ Архива, имѣющемъ появиться въ Журн. Мин Нар. Просвѣщенія.

joculator, joculatrix, spoelmann, kempfer, streiter, но и saytenspiel, — tanz; princeps chori ludorum, quo nomine potest dici totus chorus [1]). Въ смыслѣ пляски, и именно обрядовой, запретной, понято это слово въ житіи св. Элигія: nullus in festivitate S. Johannis.... solstitia aut vallationes (т. е. ballationes) aut saltationes aut caraulas aut cantica diabolica exerceat[2]). Переходъ χοραύλης къ значенію старофр. carole, пров. carola тотъ-же, какой предполагается для исп. zambra: араб. zamara = jouer de l'instrument a vent appellé zammârah: espèce de flûte composée de deux tuyaux; zammar, zamir = qui joue de la flûte (у P. de Alcala: harpador, juglar, tañedor de flautas); zammarah: femme qui joue de la flûte, femme adultère. Zamara, мн. ч. отъ zamir: флейтисты, оркестръ духовой музыки; таково первоначально было значеніе испанск. zambra, означавшаго впослѣдствіи—родъ танца, потому что онъ сопровождался подобнаго рода музыкой, и отвѣчающій ему напѣвъ[3]). — Я остановился на этой этимологіи, потому что она, по моему мнѣнію, освѣщаетъ одно загадочное выраженіе древнерусскихъ текстовъ. Въ 39-мъ словѣ св. Григорія Богослова читается: οὐδὲ Φρυγῶν ἐκτομαὶ, καὶ αὐλοὶ καὶ Κορύβαντες, καὶ ὅσα περὶ τὴν Ῥέαν ἄνθρωποι μαίνονται τελοῦντες τῇ μητρὶ τῶν θεῶν; въ славянскомъ переводѣ XI вѣка, л. 3 α: «ни фружьскаа кроениа и *свирѣли* и *Кориванти* и елико же о Реи чльци бѣсатьсѧ жърѫште матери божъстѣй» [4]); въ позднѣйшихъ передѣлкахъ того-же слова [5]) Кориванты исчезли и загадочное *замара*, *самара* является, вѣроятно, передачей греч. αὐλοὶ, араб.

---

[1]) Ducange, Gloss. lat. a. v. choraules, coraula; Diefenbach, l. c. a. v. choraula; Исидоровскія глоссы у Migne l. c. a. v. choraula.

[2]) Иначе понялъ это Ducange a. v. carauda = caraula.

[3]) Сл. словарь Freytag'a и Dozy-Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe, a. v. zambra.

[4]) Будиловичъ, XIII словъ Григорія Богослова.

[5]) Тихонравовъ, Лѣтописи русск. литературы и древности IV, Смѣсь: Слова и поученія, направленныя противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ, №№ III—V.

zamara: Тихонр. № III стр. 96: «фружьскаа слон'ница и *гуслеі мусикиіскиꙗ іже самара* е бѣсатьсꙗ жруще мтри бѣсовьстѣі Афродитѣ бгинѣ»; № IV (по ркп. Новг. Соф. библ. № 1295): «*и гоусли моусикиꙗ и замара*, иже бѣсатсꙗ....»; № V *замара.* Сл. въ житіи препод. Өеодосія объ игрищахъ: «овы гоусльныꙗ гласы испоущающемъ, дроугыꙗ же оръганьныꙗ гласы поющемъ, а инѣмъ *замарьныꙗ* пискы гласащемъ» [1]).

Καράγιος-κουτρούλης: depilatus, tonsus возвращаетъ насъ къ характерному признаку греко-римскихъ потѣшниковъ, къ ихъ голымъ, стриженымъ, точно подъ ударъ уготованнымъ головамъ. Какъ объяснить себѣ эту особенность? Коротко-остриженные волосы были и у древнихъ (ἀνδραποδώδης θρίξ), какъ въ старогерманскомъ правѣ, отличіемъ несвободнаго человѣка, раба; а на грекоримскихъ, какъ на средневѣковыхъ потѣшникахъ лежало бремя infamia'и, безправности. — Потому я считаю возможнымъ вопросъ: лат. scurra производятъ отъ корня skar, skur, kar: рѣзать, царапать, стричь и т. п.; оттуда ξυράω, ξυρίω = стричь, и scurra — потому-ли, что въ основѣ лежало понятіе остраго, рѣжущаго остроумія [2]), или потому, что scurra былъ — calvus mimicus?

Напомню, съ другой стороны, римскихъ ludii, ludiones, (λυδίων), съ поздними этимологическими потомками которыхъ мы познакомимся впослѣдствіи. Это — вооруженные юноши, участники традиціонной игры, будто-бы заимствованной у Лидійцевъ Этрусками, а у послѣднихъ Римлянами (Dion. Halyc. 2, 71). Позднѣе ихъ имя стало обозначать бродячихъ комедіантовъ, плясцовъ (ὀρχηστής), дававшихъ представленія, наравнѣ съ другими народными потѣшниками и шарлатанами въ циркахъ либо на улицѣ (Ov. A. Am. 112; Suet. Aug. 74). Чтобы казаться

---

[1]) Въ средне — и новогреческомъ я не встрѣтилъ соотвѣтствующаго по созвучію слова; но албанское dζαμάρε-jα = флейта.

[2]) Сл. Vaniček, Griechisch-Lateinisches Etymologisches Wb. II, p. 1119—21 и 1080 слѣд.

болѣе юными и свѣжими, они усердно брились и стриглись, — какъ мимы Синезія, — такъ что Плавтъ Aul. 2, 9, 6 могъ сравнить ощипаннаго пѣтуха съ безволосымъ лудіемъ:

tu istum gallum, si sapis,
Glabriorem reddas mihi, quam volsus ludius est.

Когда въ началѣ среднихъ вѣковъ великое народное движеніе унесло съ собою древнюю культуру, однимъ изъ немногихъ ея наслѣдій, переживших эпоху погрома, былъ институтъ мимовъ, главнымъ образомъ его низкіе, площадные элементы, выразителемъ которыхъ былъ потѣшникъ, паясъ, scurra. Мимовъ и гистріоновъ[1]) мы встрѣчаемъ уже при дворѣ первыхъ германскихъ властителей: еще Ангильбертъ вызываетъ упреки Алкуина (Alcuini Epist. ed. Wattenbach und Duemmler, ep. 116 и 177; сл. l. c. ep. 81 и 289) за свое пристрастіе къ ихъ играмъ. Они являются пришлыми, прохожими людьми, съ остатками древней организаціи: о «balatronum et histrionum *collegium*» говоритъ Оттонъ Фрейзингенскій (Chron. l. VI, c. 32); французскія корпораціи жонглеровъ и менестрелей, стоявшія подъ покровительствомъ св. Юліана (патрона всѣхъ странствующихъ) и св. Генесія, мима и мученика при Діоклетьянѣ, лишь обновили древнее преданіе[2]). За мимами остались ихъ греко-римскія клички: mimi, mimici, thymelici (themelici), scenici, histriones, scurrae, citharistae, choraules и т. п.; особливо посчастливилось названіямъ joculator (= старофранц. juglere), jocularis (старофранц. jugler,

---

[1]) Литература по исторіи средневѣковыхъ мимовъ указана Scherer'омъ, Gesch. d. deutsch. Dichtung im XI u. XII Jhrh. (1875), стр. 11, прим. 1; Сл. Vogt, Leben und Dichten der deutschen Spielleute im Mittelalter (1876). О французскихъ жонглёрахъ см. Gautier, Les épopées françaises I (перваго изданія), стр. 344 слѣд.; для Италіи Muratori, Antiquitates Italicae II, стр. 840 слѣд. На другія работы указано будетъ далѣе.

[2]) Gautier, l. c. I 375—6.

пров. juglar, joglar, исп. joglar, ит. giocolare), встрѣчающимся уже у Сальвіана = нѣм. spilmann. На нѣкоторыхъ изъ ихъ туземныхъ кличекъ слѣдуетъ остановиться: понятіе scurra'ы, гистріона, joculator выражалось на староверхненѣм. языкѣ словомъ scërno, scërnari, mthd. scërne, scërnaere; althd. scërn = scurrilitas, шутка, насмѣшка, scernôn = subsannare, mthd. schërn, schërnen = muthwille treiben, spotten, старосакс. scern = verhöhnung, spott; нижненѣм. scheren = spotten, höhnen, spott; среднеголл. scern = ludibrium, англ. scorn: ludibrium, irrisio, contentio, illudere, contemnere; црквнсл. скрѣнѩ = εὐτραπελία, scurrilitas; ск(в)ръньство = то-же (сл. сопоставленіе: скверно-словцы и скоморохи). Diez относитъ къ нѣм. scërn романскія ит. scherno, исп. escarnio и т. д., устраняя лат. (ex) — carinare: carinare = arguere, conviciari, illudere; carinator = conviciator et maledictor; carinantes = inludentes (сл. еще: carisa, carissa = lena vetus et litigiosa, ancilla dolosa, fallax, αὐλητὴς, πορνοβοσκός; црквнсл. карнѩ: βωμολόχος, scurra, scurrilitas). — Всѣ эти слова восходятъ къ тому-же корню skar, съ которымъ мы встрѣтились по поводу scurra'ы: рядомъ съ scërn, скрѣнѩ = scurrilitas стоятъ староверхненѣм. scëran, средневерхнен. schërn, нижненѣм. scheren = radere, tondere (сл. црквнсл. крънъ въ общемъ значеніи: mutilus: крънъ = ὠτότμητος, рум. cărn = курносый); средневерхненѣм. schërzen = fröhlich springen, hüpfen, sich vergnügen, scherzen — и *schërzen = abschneiden, kürzen. Для соединенія понятій: шутить издѣваться — и стричь сл. старофр. bertauder, bertoder, bretauder: tondre, couper les cheveux trop courts, châtrer — и se moquer, tourmenter; итал. въ Комо: bertoldà: окарнать уши, волосы; ит. berta: burla, beffa; bertone: cavallo con orecchie tagliate, drudo; bertonar = обрѣзывать волосы; bertuccia, — o: scimmia; прованс. (у Rochegude) bertaud — sot, penaud; старофранц. (Roquefort) berte: mauvais sujet méchant, vaurien. — Сл. еще лат. 1) burra (Anthol.) первоначально, вѣроятно, тоже, что ит. borra = cimatura o tosatura di pelo di panni; франц. bourre = Scherwolle, abgeschorenes Haar von Tüchern,

grobe Wolle, Flocken von Haar; исп. borra = Füllhaar, Scheerwolle, gerupfte Wolle von altem Haar, Werg von Flachs oder Hanf, borro = struppiges Barthaar. Сл. среднелат. reburrus = struppig, kraus, и burla (отъ burrula) = spicarum manipulus, fascis — 2) burra (Auson.) = quisquiliae, nugae, ит. borre и burla (burlare и т. д.), исп. borra.

Что касается до отличительной особенности греко-римскихъ потѣшниковъ — извѣстнымъ образомъ стричь себѣ голову, то слѣды этого обычая на сѣверѣ нѣсколько скудны и сбивчивы. Я припомню по этому поводу догадку Гримма[1]) объ этимологіи слова skáld: старосѣв. skálda, шведск. skålla, датск. skolde, голл. schouden = glabrare. Гриммъ сравниваетъ лат. excaldare, франц. eschauder, échauder; skáld, стало быть, depilis, glaber? (сл. старо-англ. skall, skald-head и сѣв. skalli = a bald head). Вейнгольдъ[2]) утверждаетъ, съ другой стороны, что въ Германіи потѣшники, spielleute, обязаны были поступиться украшеніемъ свободнаго человѣка, стригли волосы и бороду, и, кажется, носили болѣе короткое верхнее платье («крótoполіе» нашихъ скомороховъ), чѣмъ было въ общемъ обычаѣ. Strutt[3]) говоритъ о подобныхъ-же особенностяхъ англійскихъ жонглеровъ: одна повѣсть, записанная въ первой половинѣ XIV вѣка, разсказываетъ о молодомъ человѣкѣ, хорошей семьи, явившемся въ общество въ короткой одеждѣ нѣмецкаго покроя. Гдѣ-же, пріятель, твоя скрипка, твои инструменты? спросилъ его насмѣшливо одинъ старый рыцарь, и получивъ въ отвѣтъ, что онъ имѣетъ дѣло не съ жонглеромъ, возразилъ, что кто унижаетъ себя и свой родъ, одѣваясь какъ жонглеръ, долженъ-бы запа-

---

[1]) J. Grimm, Deutsche Myth. стр. 750, прим. 1. Другія этимологіи слова skáld см. въ Kuhn's Zeitschr. III, 428—9, VIII, 399, XI, 200, и въ словарѣ Vigfusson'a, a. v.

[2]) Weinhold, Die deutschen Frauen im Mittelalter, стр. 363—4. Противъ него: Vogt, l. c. стр. 30, прим. 13.

[3]) Strutt, l. c. p. 189—190.

стись и его искусствомъ. — Характернѣе слѣдующій анекдотъ: два священника попросились на ночлегъ въ бенедиктинскій монастырь, неподалеку отъ Оксфорда, и были впущены, потому что братія приняла ихъ за странствующихъ жонглеровъ и разсчитывала позабавиться. Strutt полагаетъ, что жонглеры одѣвали иногда костюмъ клериковъ, и какъ они, стригли гуменце. Съ стриженымъ гуменцемъ является и скальдъ въ сагѣ, приводимой далѣе. Предположить-ли здѣсь смѣшеніе съ клериками, вагантами, или видоизмѣненіе древняго преданія? Вейнгольдъ [1]) выразилъ мнѣніе, что паясы, Narren, старонѣмецкой драмы — выродки прежнихъ мимовъ, а отличіемъ средневѣковаго Narr'а была именно гладко остриженная голова либо выстриженное гуменце [2]).

Какъ въ византійскомъ, такъ и въ германскомъ мірѣ церковь явилась открытымъ врагомъ шпильмана, званіе котораго причислялось къ крайне-грѣховнымъ. (Сл. althd. skirnun = scortatores, zatarra, zaturra = изъ theatrica, съ значеніемъ meretrix и т. п.; сл. у византійцевъ: μιμάς = πόρνη) [3]). Она громила его своею проповѣдью, постановленіями сборовъ, не допускала до причастія и лишь въ исключительныхъ случаяхъ дозволяла ему пріобщиться христовыхъ тайнъ — подъ условіемъ не заниматься своимъ ремесломъ за двѣ недѣли до причастія и столько-же спустя. Говоря о людяхъ, допустимыхъ къ монастырской жизни, Hugo a Sancto Victore выражаетъ сомнѣніе относительно живописцевъ, врачей и — жонглеровъ: joculatores ante conversionem leves; cum ad conversionem veniunt, saepius usi levitate, leviter recedunt [4]). Опредѣленія

---

[1]) Weinhold, Ueber das Komische im altdeutschen Schauspiel, въ Jahrb. f. Literaturgeschichte, hrsg. v. Gosche, стр. 32; сл. 39.

[2]) V. d. Hagen, Gesammtabenteuer I, p. 216, v. 177—8; A. v. Keller, Fastnachtspiele I, стр. 122 и 143; сл. далѣе, стр. 158, цитату изъ Deus bordeors ribauz и Legrand D'Aussy, Fabl. V, стр. 114—115 прим.

[3]) W. Wackernagel, Kleinere Schriften, III p. 260 прим. 1.

[4]) Gautier, l. c. I, стр. 379 прим. 1.

свѣтскаго закона не отставали отъ церкви: саксонское зерцало признаетъ шпильмановъ безправными, лишаетъ ихъ права наслѣдства, развѣ его отецъ былъ такимъ-же, какъ онъ, потѣшникомъ, торговавшимъ своею честью. Если кто-нибудь оскорбитъ шпильмана, то швабскій кодексъ (Landrecht) дозволялъ ему такое удовлетвореніе: обидчикъ становился у стѣны, освѣщенной солнцемъ, на которую падала его тѣнь, а пострадавшій могъ подойти къ тѣни и — ударить её по горлу. Еще сильнѣе поглумилось надъ обиженнымъ шпильманомъ право города Haimburg'а: кто ударитъ его, не платитъ за то никакой пени ни судьѣ, ни обиженному — которому можетъ дать еще три удара сверхъ прежнихъ [1]). — Въ Швеціи наслѣднику убитаго шпильмана (lekare) предоставлялось: схватить рукой, одѣтой въ рукавицу, намазанную олеемъ, гладко-остриженный хвостъ молодой коровы, которую гонятъ бичемъ подъ гору; — если онъ съумѣетъ удержать её, она будетъ ему вирой за убитаго [2]).

Безправные юридически, гонимые церковью, эти бродячіе пѣвцы были тѣмъ не менѣе вхожи въ народъ, являлись на его игрища, свадьбы [3]), пиры, турниры, похороны и т. п.; носители культурнаго преданія, чуждаго, заповѣднаго, и вмѣстѣ близкаго по уровню къ духовному кругозору народа, эти потѣшные люди не могли не повліять на его содержаніе; къ ихъ почину восходитъ, быть можетъ, не одна заговорная формула, сложившаяся на почвѣ римско-византійскаго міра и доживающая свой вѣкъ въ сѣверной Европѣ. — Инымъ изъ нихъ удавалось пристроиться къ мѣсту, при дворахъ, въ болѣе или менѣе почетной роли; они

---

[1]) Vogt, l. c. 23—26; Zappert, Ueber das Fragment eines Liber dativus, въ Sitzungsberichte der philos. hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. XIII B. p. 152 прим. 115. Въ работѣ Zappert'а собрано много фактическихъ данныхъ для исторіи нѣмецкаго шпильмана.

[2]) J. Grimm, Rechtsalterthümer p. 678.

[3]) Шпильманы на свадьбахъ. Сл. Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger, I, 493.

забавляютъ, но они-же являются исполнителями болѣе важныхъ порученій, послами, развѣдчиками (сл. црквносл. глоумьць = mimus и nuntius); международное право средневѣковой Европы гарантировало ихъ неприкосновенность [1]). Таковы англосаксъ Vidsið, cantor Саксона Грамматика, Изунгъ Тидрексаги, Houpt и Plot въ Тристанѣ Эйльгарта 8369 и слѣд.; валлійскій шпильманъ въ Тристанѣ Готфрида v. 16275, шпильманы въ Соломонѣ и Морольфѣ, Swemmel и Werbel въ Нибелунгахъ. По удачному объясненію Мюлленгофа Werbel: Hwerbilo = gyrovagus, Swemmel: Sweimilo = der Fahrende; это такія-же клички какъ пров. Cercalmon, англос. Vidsið: шпильманы, жонглёры — народъ по преимуществу неусидчивый, бездомный, бродячій, «прохожіе люди» (о скоморохахъ), «fahrende Leute»; сл. староверхнен. wefari = histrio (англос. väferlic = theatralis, väferstôv = theatrum, väfersŷn, староверхнен. wabarsiuni = spectaculum) и англос. väfre = wabernd, hin und her fahrend, unruhig, unstät; греч. πλανός: бродяга и кудесникъ. — Они бродятъ, обществами либо въ одиночку, какъ Trougemunt (= драгоманъ) старо-нѣмецкой пѣсни, восходящей, быть можетъ, къ оригиналу XII вѣка и сохранившейся въ сборникѣ произведеній несомнѣнно шпильманскаго пошиба.

Willekome, varender man!
wâ laege du hînaht?
od wâ mite waere du bedaht?
oder in welre hande wîse
bejageste kleider oder spîse?

---

[1]) Сл. þidreksaga c. 140: hvervitna megu leikarar fara i friði millum hofðingia, þar sem eigi comaz aðrir menn firir mistrúnaðar sakar. Оттуда мотивъ переодѣванія шпильманомъ, жонглеромъ, чтобы проникнуть въ непріятельскій лагерь, замокъ, избѣжать преслѣдованія и т. п. Сл. разсказы объ Альфредѣ Великомъ, Анлафѣ, и соотвѣтствующія положенія въ эпосѣ (Соломонъ и Морольфъ, Roman du Horn, Daurel et Beton, Eustache le Moine, Foulke Fitzwarin и т. п.).

Daz hâste gefrâget einen man
der dir ez wol gesagen kan:
mit dem himel was ich bedaht,
mit rosen was ich unbestaht,
in eines stolzen knappen wîse
bejâge ich kleider unde spîse.

Nu sage mir meister Trougemunt,
zwei und sibenzec lant diu sint dir kunt:
waz boumes birt âne bluot?
was vogele söiget sîne jungen?
waz vogele ist âne zungen?
waz vogele ist âne magen?
kanstu mir des iht gesagen,
sô wil ich dich für einen waetlichen knappen haben [1]).

Трагемунтъ отвѣчаетъ на эти вопросы-загадки совершенно въ стилѣ нашихъ духовныхъ пѣсенъ и колядокъ [2]): находчивые, остроумные отвѣты, обличающіе школьное знаніе, иногда не лишенные поэзіи.

---

[1]) Müllenhoff und Scherer, Denkmäler, 1-е изд. № XLVIII (сл. ib. примѣчанія). «Здорово, прохожій человѣкъ? Гдѣ ты ночевалъ, подъ чьей кровлей? и какъ досталъ себѣ одежду и пищу? — Спросилъ ты такого человѣка, который разскажетъ тебѣ все по правдѣ. Небо было моей кровлей, розами былъ я обтыканъ, а одежду и пищу я добываю себѣ, какъ добываетъ то и другое гордый рыцарь. — Скажи-же мнѣ, Трагемунтъ — ты бывалъ вѣдь въ 72-хъ странахъ: какое дерево приноситъ плоды безъ цвѣта, какая птица питаетъ молокомъ своихъ птенцовъ?» и т. п.

[2]) Сл. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды II, V, l. c. стр. 238 прим. 2. Къ указаніямъ, тамъ собраннымъ, можно-бы прибавить нѣсколько колядокъ изъ сборника Головацкаго (II стр. 52, № 1; стр. 73—4, № 4, стр. 83, № 19 и др.), у Чубинскаго, l. c. Колядки № 44 и т. п.

Durch waz ist der Rîn sô tief?
durch waz sint die frowen liep?
durch waz sint die maten grüene?
durch waz sint die ritter küene?
. . . .
von mangem urspringe ist der Rîn sô tief,
von minnen sint die frowen liep,
von würzen sint die maten grüene,
von wunden sint die ritter küene [1]).

Къ такимъ бродячимъ людямъ народъ льнулъ тѣмъ болѣе, что народное веселье находило въ ихъ средѣ самыхъ разнообразныхъ представителей, напоминающихъ репертуаръ византійскихъ мимовъ: тутъ были «игрецы», «плясцы», паясы, бойцы, выступавшіе парами и бившіеся другъ съ другомъ — изъ за подачки; фокусники, показывавшіе марьонетки, которыя приводили въ движеніе помощью нитокъ и за которыхъ говорили сами; оттуда въ одномъ староверхненѣмецкомъ глоссаріи отождствленіе: tocha (кукла) = mima, pupa (Graff, V, 364).

До насъ дошелъ рядъ средневѣковыхъ памятниковъ, знакомящихъ насъ съ разнообразной, литературной и художественной программой хорошаго жонглёра. Пока займемся лишь послѣдней, не притязая на фактическую полноту обозрѣнія.

Giraut de Calanson поучаетъ Fadet'а жонглёрскому искусству [2]). Жонглёръ долженъ умѣть играть на разныхъ инструментахъ, вертѣть на двухъ ножахъ мячи, перебрасывая ихъ съ одного острія на другое; показывать марьонетки, прыгать черезъ четыре

---

[1]) «Отчего такъ глубокъ Рейнъ, отчего такъ милы женщины, отчего зелены луга и рыцари храбры? — Отъ источниковъ глубокъ Рейнъ, любовью милы жены, луга зелены отъ разнаго былія, рыцари храбры отъ ранъ».

[2]) Сл. Bartsch, Denkmäler der provenzalischen Litteratur стр. 94—101 и предисловія стр. XIV—XV. Въ слѣдующей далѣе передачѣ содержанія я не вездѣ схожусь съ пониманіемъ издателя.

кольца; завести себѣ рыжую приставную бороду и соотвѣтствующій костюмъ, чтобъ рядиться и пугать дураковъ; пріучить собаку стоять на заднихъ лапахъ; знать искусство вожака обезьянъ; возбуждать смѣхъ зрителей потѣшнымъ изображеніемъ человѣческихъ слабостей; бѣгать и скакать по веревкѣ, протянутой отъ одной башни къ другой, смотря, чтобы она не подалась и т. п.

E paucs pomels
Ab dos coltels
Sapchas girar e retenir,
E chanz d'auzels
E bavastels
. . . .
E per catre sercles salhir
. . . .
Barba coja
Auras roja
Don ti poiras totz revestir;
Si'l garnimen
As, que'y apen,
Ben poiras fol esferezir
. . . .
Tom de baston
E de guoson
E fay l'en dos pes sostenir.
Apren mestier
[Cel] de cimier
E fai los avols escarnir;
De tor en tor
Sauta e cor
Mais guarda que la corda tir и т. д.

Сл. такое-же, хотя менѣе подробное описаніе жонглёрскихъ забавъ въ провансальскомъ романѣ Flamenca [1]); я выбираю нѣсколько подробностей въ параллель къ приведеннымъ:

---

[1]) Le roman de Flamenca ed. Paul Meyer, p. 19 слѣд.

603 *L'us fai lo juec dels bavastelz,*
L'autre jugava de coutels;
L'us vai per sol et l'autre tomba,
L'autre balet ab sa retomba;
L'us passet sercle, l'autre sail,
Neguns a son mestier non fail.

Въ старофр. фабльо̀ «des deux bordeors ribauz» [1]) происходитъ комическая перебранка между двумя жонглёрами, обличающими другъ друга въ невѣжествѣ. Отъ тебя не добьешься путнаго слова, говоритъ одинъ другому:

Pour ce si te devroit on tonar.
Tantot autresi comme un sot,

а тотъ хвастается передъ нимъ своими знаніями: онъ играетъ на разныхъ инструментахъ, онъ немного колдунъ:

Bien sai joer de l'escanbot,
Et faire venir l'escharbot
Vif et saillant dessus la table,
Et si sai maint beau jeu de table
Et d'entregiet et d'arrumaire
Bien sai un enchantement faire [2])
. . . .
Et si sai tant d'enging et d'art:
Ge sai joer des baasteax
Et si sai joer des costeax,
Et de la corde et de la fonde,
Et de toz le beax giex du monde.

---

[1]) Recueil général et complet des fabliaux des XII—XIII siècles ed. An. de Montaiglon I, p. 1 и слѣд.

[2]) Сл. l. c. II, фабльо̀ о Roi d'Angleterre et le jongleur d'Ely p. 242: жонглёры «Molt bien sevent de tricherie, D'enchantementz e genglerie». Продѣлки Barbarin'a въ Floire et Blanchefleur (ed. Éd. Du Méril p. 229), какъ и Чосеровскихъ tregetors, колеблются между фокусомъ и магіей. Сл. старофр. joglerie, прованс. juglaria = tromperie, escamotage.

Обратимся къ нѣкоторымъ подробностямъ жонглерскаго репертуара [1]).

Жонглёры, шпильманы играютъ на *музыкальныхъ инструментахъ*, разнообразныя названія которыхъ сообщаются и въ указанныхъ выше памятникахъ и въ другихъ: въ Brut, (v. 10823 слѣд., 3761 слѣд.), Cléomades, roman de la Poire, у Arcipreste de Hita и т. п. [2]). Ихъ международная исторія крайне интересна. Нѣкоторые изъ нихъ пришли съ востока: такъ среднел. *nacara*, греч. ἀνάχαρα, старофр. anacaire, prov. necari, ит. nacchera, исп. кат. nacara, русск. накры (тимпанъ), нагара у Аѳанасія Никитина = курдск. nacara, перс. nakâret (арабск. nakar: бить въ барабанъ и трубить; noqqârieh), nacarieh въ Дарфурѣ, у Берберовъ и т. п.; французскимъ menestriers de nacaire противопоставляются menestriers de bouche (разскащики, пѣвцы?), какъ въ Испаніи различались yoglares de boca отъ yoglares de peñola [3]), игравшихъ на струнномъ инструментѣ помощью перышка (сл. Arc. de Hita v. 1203: bihuela de pendola), какъ играютъ на южнославянской *тамбурѣ* (Kuhač XXXIX p. 74). — Исторія послѣдняго инструмента, также встрѣчающагося въ числѣ международныхъ, принадлежитъ къ запутаннымъ: перс. tambûr, tamburâk, tumbuk, tabir, курдск. támpur, арм. thembug, арабск. tonbûr, thanbur, tambura, турец. tambura, означаютъ струнной инструментъ, cithara; если арабск. thabal = цимбалъ и барабанъ (исп. atabal, atambal у Arcpr. de Hita v. 1208), въ такомъ случаѣ слѣдующая

---

[1]) О репертуарѣ жонглеровъ и шпильмановъ см. еще Karlmeinet 287, 11.

[2]) Сл. между прочимъ въ моей книгѣ: Вилла Альберти (Москва, 1870) стр. 314—315, прим. 103, стр. 331—3, прим. 200. Для слѣдующихъ въ текстѣ подробностей см. кромѣ Исторій музыки (Fétis'a, Reissmann'a и др.) и лексиконовъ — сопоставленія Kuhač'a, Prilog. za poviest glasbe južnoslovjenske, въ Rad, t. XXXVIII, XXXIX, XLI, XLV, L. Сл. также Schultz, l. c., I, 429.

[3]) Mila y Fontanals, De la poesia heroica popular castellana p. 411.

дифференціяція слова не требуетъ объясненій. На западѣ тамбуръ вездѣ — барабанъ (тамбуринъ): такъ въ старофр. tabor, tabour, пров. tabor, tanbor, средневерхнен. tambûr, tâbûr; одно изъ названій французскихъ жонглеровъ заимствовано отъ ихъ излюбленнаго инструмента: taboreor, исп. atambores, musicos de tamborete; когда-то почетный, носившійся на перевязи на груди, этотъ инструментъ спустился впослѣдствіи до значенія банальнаго, недостойнаго жонглера-художника, который предоставлялъ его своимъ нищимъ собратьямъ [1]). — На европейскомъ востокѣ за тамбуромъ удержалось значеніе струннаго инструмента, киѳары: новогреч. ταμπουρὰς, ταμποῦρι (но ταμπούρλο,-α, ταμποῦρο = tympanum), болг. тамбуръ, тамбурица, сербск. тамбура (тамбураш, тамбурџија = игрокъ на тамбурѣ), рум. tamburâ, tambur. Интересна замѣтка Kuhač'a (XXXIX, 14), что болгары прежде называли тамбурицу — пандзурой, смѣшивая её съ *пандурой* или *бандурой*, которую знали еще Греки, какъ восточный инструментъ (Pollux: τρίχορδον, ὅπερ Ἀσσύριοι πανδοῦραν ὠνόμαζον), а западные народы начиная отъ Испаніи (bandurria), Италіи (mandola), Прованса (mandora), Франціи (mandoire), и до Славянъ включительно (малор. бандура, польск. id., болг. пандзура) восприняли какъ народный, жонглерскій: такимъ онъ является у Guiraut de Calançon, въ рукахъ южнорусскаго бандуриста и, вѣроятно, еще греческаго мима: по крайней мѣрѣ въ синаксарѣ на 3-е Февраля является мимъ, именемъ Πάνδουρος [2]), у Малалы Пандуры въ качествѣ музыкантовъ [3]). Съ тамбурой, въ восточномъ смыслѣ

---

[1]) Сл. Jubinal, Jongleurs et trouvères p. 164—169.

[2]) Ducange, Gloss. med. et inf. graec. a. v. ξυλοπάνδουρος.

[3]) При описаніи Врумалій. Интересно сближеніе съ Амартоломъ (ed. Muralt, p. 16): οἱ στρατιῶται . . . . ἀφ'ἑσπέρας ηὔλουν καὶ ἐχόρευον; у Малалы (ed. Bonn, p. 179, 15): οἱ οὖν ἑκάστου ἀριθμοῦ πανδοῦροι ἀπὸ ἑσπέρας . . . . ηὔλουν. Диндорфъ указываетъ въ примѣчаніи къ этому мѣсту (p. 542), что пандура, кромѣ значенія струннаго инструмента, имѣла, какъ кажется, и другое, согласно съ смысломъ:

этого слова, я связываю русск. *домбра*, домра = азіатская балалайка съ проволочными струнами (Даль, Гротъ): струнный инструментъ, также приросшій къ имени скомороха (см. пословицу: радъ скомрахъ о своихъ домрахъ), какъ франц. tabor дало taborere = жонглёръ; сл. впрочемъ, въ параллель къ западному употребленію тамбура, индійское *домра*, въ значеніи *ударнаго* инструмента (сообщ. И. П. Минаева). Я не знаю, на какомъ основаніи Kuhač (XXXVIII, 75) отождествляетъ хорватск. gudnica съ русск. домрой и то и другое съ — віолончелемъ; извѣстно только, что гусли, встрѣчающіяся въ древнѣйшихъ упоминаніяхъ о нашихъ скоморохахъ, являются въ рукахъ южнославянскихъ эпическихъ пѣвцовъ смычковымъ инструментомъ, какъ гудокъ; хотя церковносл. прѣгѫдница, гѫсль переводятъ: cithara, psalterium; гусли: κιννύρα, κιθάρα.

Перейдемъ къ *представленіямъ* жонглёровъ.

Выраженіе «fai los avols escarnir», очевидно, тождественное съ juegos de escarnio, упоминаемыхъ въ Siete Partidas (I, tit. VI; ley 34); ряженіе и маски — всё это отрывочныя указанія на какую-то народную, свѣтскую сцену, неразвившуюся, потому что устраненную церковнымъ театромъ. Что такое были spectacula in scenis, о которыхъ говоритъ Ахенскій соборъ 816 г. (с. 83), мы не знаемъ; подъ juegos de escarnio разумѣлся, вѣроятно, родъ интермедій, бытовыхъ сценъ съ комическими лицами-типами, которыхъ исполняли особые мимы-паясы, испанскіе remedadores, пров. contrafazedors, буффоны, тогда какъ другіе члены «коллегіи» играли, пѣли и т. п. Въ смыслѣ такого именно раздѣленія спеціальностей я понимаю выраженіе Boncompagni: velut *scurra* totam Italiam regiravit cum *sonatoribus*,

---

ηὔλουν. Такъ у Гезихія (Σύριγγες, ἐκ καλάμων πανδούρια) и у Mart. Capella De Nupt. Philolog. l. 9. — Kuhač (l. c. XXXIX p. 94) указываетъ въ хорв. panduricа, pandurnica = signalpfeife. Замѣтимъ, что въ слав. переводѣ Малалы πανδοῦροι переведено словомъ: свирьць. Срезневскій, Свѣд. и Зам. LXXXIV р. 120.

и обособленіе *buffoni* и *sonatori* у Алипранда, и разсказъ миланской хроники о театрѣ, «super quo *histriones cantabant*, sicut modo cantatur de Rolando et Oliverio; finito cantu, *buffoni et mimi in citharis pulsabant et decenti motu corporis se circumvolvebant*, какъ лонгобардскій мимъ новалезской лѣтописи, который, позванный къ Карлу Великому, поетъ передъ нимъ, кружась (rotando se), сложенную имъ самимъ пѣсенку [1]).

Жонглёры рядятся, надѣваютъ *личины*; подвязная борода, назначенная пугать простаковъ, напоминаетъ средневерхнен. schëme = schëmbart [2]): бородатая маска, маска вообще; hagebart вм. agebart: маска — пугало; въ жизнеописаніи Кола di Ріенци говорится о буффонѣ, плясавшемъ на пиру въ бычачьей шкурѣ, съ рогами на головѣ (vestito di cuojo di bue, le corna in capo avea; bue parea; giocò e saltò) [3]); Summa de penitentia даетъ жонглёрамъ «horribiles larvas»; сценическое указаніе, встрѣчающееся при текстѣ одной мистеріи: «primo exit praecursor non larva nec barba equina indutus», служитъ косвеннымъ свидѣтельствомъ, что маски, не употребительныя въ церковной драмѣ, были предоставлены глашатаямъ при ней, вѣстникамъ, praecursores, proclamatores, въ которыхъ Вейнгольдъ видитъ наслѣдниковъ древнихъ мимовъ [4]). — Замѣной маски могло служить *окрашиваніе лица*: такъ красятся гистріоны Исидора Севильскаго, жонглёры у Étienne de Bourbon (Anecd. hist. № 279: ad similitudinem illorum joculatorum qui ferunt facies depictas, que dicuntur artificia gallice, cum quibus ludunt et homines deludunt); византійскіе скоморохи чернятъ себѣ лицо сажей: одинъ изъ простѣйшихъ и распространенныхъ способовъ маскированія, откуда рядъ романскихъ производныхъ отъ маскары = маски съ значеніемъ: чернить: порт. mascarra, кат. mascara = черное пятно отъ угля или сажи; пров. mascarar, староисп. mascarar, порт.

---

[1]) Итальянскія свидѣтельства см. у Muratori, l. c.

[2]) Этимологію слова см. въ Kuhn's Zs. XIX, 275.

[3]) См. Muratori l. c.

[4]) Jahrb. f. Litteraturgeschichte I, l. c., стр. 31—2, 43.

mascarrar, старо и новофр. mascarer, mascurer, maschurer, mascerer, mâchurer: tacher, souiller, barbouiller. Сл. Ch. d'Antioche I, 42 v. 570: car il estoit d'une herbe noircis et mascurés, какъ въ Aliscans v. 3398: Li maistre keus l'ot fait A la paele noircir et charbonner, Trestot le vis li out fet mascerer. — L'octave des Rois se nomme à Metz les Rois machurez (Roquefort, Gloss.): вѣроятно о ряженыхъ. Интересны, въ смыслѣ сохранности обычая, тѣ средневѣковые разсказы, гдѣ окрашиваніе лица, съ цѣлью не быть узнаннымъ, соединяются съ переодѣваніемъ въ жонглера. Николета «prist une herbe si en oinst son cief et son visage, si qu'ele fu tote noire et tainte.... si s'atorna a guise de jogleor [1]). Друзіана «tole un 'erba, sì la destenperà, E tuta la carne ela se fregà, Plu negra de mora ela deventà,... A modo de çublara va cercando le contra'.... Cossi è negra Druxiana como carbon amorça» [2]). Renart молитъ Бога такъ измѣнить его видъ, чтобъ никто его не призналъ; упавъ въ кадь съ желтой краской, онъ достигаетъ желаемаго, хотя съ опасностью жизни; онъ радъ, теперь онъ неузнаваемъ и, встрѣтившись съ волкомъ, выдаетъ себя за ограбленнаго разбойниками жонглёра, подъ видомъ котораго и является къ своей женѣ въ то время, какъ она готовится сочетаться вторымъ бракомъ [3]). Jehan de Rampayne «fist teyndre ces chevoyls e tut son corps entierement auxi neyr come giet», называя себя «menestrel Ethiopien» [4]).

Я далекъ отъ мысли истолковать эти показанія исключительно въ смыслѣ жонглёрской традиціи. И не-жонглёры могли покрываться масками либо красить лица, не въ потѣшныхъ только,

---

[1]) Aucassin und Nicolete, ed. Suchier, 2 Aufl. p. 39.

[2]) Сл. текстъ Венеціанскаго Bovo v. 2251 слѣд., v. 2481 у Rajna, I Reali di Francia.

[3]) E. Martin, Le Roman de Renart, I, I в.

[4]) Moland et D'Héricault, Nouv. françaises en prose du XIV s.: Histoire de Foulques Fitz-Warin, p. 76.

часто въ преступныхъ цѣляхъ, вызывавшихъ правительственныя запрещенія[1]). Укажу на walapauz лонгобардскихъ разбойниковъ, на значеніе црвнсл. корѣлъкъ = persona, larva: «ꙗко-же кто *сходникъ*, ꙗгда хощеть *сходити отъчьство тоужде* или градь иныи и корѣлькь вьзети, да не познань боудеть»[2]). — Съ другой стороны участіе жонглёровъ, скомороховъ, въ народныхъ праздествахъ и обрядѣ, на святкахъ и похоронахъ и т. п., даетъ особое значеніе вымазаннымъ сажею лицамъ святочныхъ jólasveinar, jolevätter Даніи, Эльзасскаго Hanstrapp'а, штирійскаго Бартеля, масляничныхъ масокъ въ Тиролѣ (schemen) и Черногоріи (машкаре), невольно напоминающихъ зачерненныя лица римскихъ рабовъ, надъ которыми въ пору Сатурналій потѣшалась римская молодежь, сталкивая ихъ воду[3]). Сл. Narrenschiff, (ed. Gödeke p. 239—40) 110[b]: Von fasnachtnarren v. 5 слѣд.

> Ein teil die dǖnt sich vast *berutzen*,
> antlit und lib sie ganz *verbutzen*
> und loufen so in *bönkenwis*,

какъ и бѣлорусская святочная коза, когда она не въ маскѣ, является съ лицомъ зачерненнымъ сажей. Я не знаю, слѣдуютъ-ли поставить въ этой связи сициліанскія маски, одѣтыя въ черныя женскія платья, съ головой, накрытой бѣлымъ полотномъ, и задымленными лицами, оплакивающія, какъ настоящія riputatrici, умирающій Карнавалъ[4]). Распространенность такого простѣйшаго обычая, сама по себѣ не ведетъ къ гипотезѣ историческаго распространенія; но когда римское ряженіе оленемъ и теленкомъ, засвидѣтельствованное Діонисіемъ Галикарнасскимъ, встрѣчается съ такой-же точно обрядностью средневѣковыхъ колядъ, поневолѣ поминаются пути, искрестившіе всю Европу, по которымъ могли

---

[1]) Сл. Strutt, l. c. p. 252.

[2]) Miklosich Lex. s. v. корѣлъкъ.

[3]) Mannhardt, Weinachtsblüthen p. 49, 59, 133, 159; Zs. für deutsche Mythologie II 359 (Zingerle); Караџић, Живот p. 18.

[4]) Guastella, L'Antico Carnevale della Contea di Modica p. 84.

распространяться съ мимами и скоморохами, элементы стараго сценическаго преданія.

Такому-же унаслѣдованному преданію, какъ маски, принадлежатъ и другія знанія жонглёра, требуемыя Giraut de Calanson. Такова *игра съ ножами:* на миніатюрѣ одной англосоксонской ркп. въ числѣ потѣшныхъ людей, окружающихъ царя Давида, одинъ мечетъ тремя мячами и тремя ножами, очевидно, подхватывая ихъ на лету [1]). — Объ удивительныхъ продѣлкахъ *акробатовъ* говоритъ Albericus Trium Fontium (1237: о жонглерѣ, qui in equo super cordam in aëre equitavit) и Базельскія анналы (1275: Basileam quidam corpore debilis venit, qui funem protensum de campanili majoris ecclesie ad domum cantoris manibus et pedibus descendebat) [2]). — Любопытнѣе свѣдѣнія о жонглёрахъ *кукольникахъ*: забава знакомая, какъ извѣстно, еще и древнимъ, распространенная и въ средніе вѣка. Миніатюра въ Hortus Deliciarum Геррады Ландсбергской (XII в.) представляетъ намъ игру съ марьонетками, въ костюмѣ рыцарей, сражающихся мечами, когда ихъ приводятъ въ движеніе помощью шнуровъ; сценой служитъ столъ [3]). — Ими обыкновенно орудуютъ шпильманы; такъ въ Buoch von den Wahteln (XIV в.):

Nu koment, ir spilliute!
. . . .
Rihtet zuo den snüeren
die *taterman* und weset stolz! [4]).

---

[1]) Th. Wright, The history oh domestic manners and sentiments in England p. 37; сл. p. 175—6 и Strutt, l. c. p. 173.

[2]) Позднѣйшія свидѣтельства у Strutt'a l. c. p. 216 и слѣд. Объ египетскихъ и турецкихъ схиноватахъ у Григоры и Халкондилы см. Σάθα l. c. I 397 прим. 3.

[3]) Сл. у Schultz'a, l. c. I, 118, рисунокъ № 36 и тамже стр. 442 указаніе на миніатюру одной рукописи (Romans d'Alixandre) 1338—44 гг. у Westwood'a, Archaelog. Journal V, 198.

[4]) Wackernagel, Lesebuch, 5-е A., стр. 1153; Zingerle въ Zs. f. deutsch. Myth. III, 207.

Это могло называться gaukel-spil, хотя выраженіе Hugo von Trimberg (Renner v. 5064 слѣд.) указываетъ на иную игру съ куклами, *kobolt.* Послѣднее слово, равно какъ и *taterman*, одинаково означаютъ куклу, марьонетку; сравненіе Renner'a v. 10276—7: einer siht den andern an als kobolt hern taterman, заимствовано, вѣроятно, отъ кукольной игры, гдѣ Kobolt и Taterman сходились въ дѣйствіи и діалогѣ, какъ марьонетки на миніатюрѣ къ Hortus deliciarum. Въ отрывкахъ нѣм. Malagis'a (XV в.) фея Оріанда является на брачное торжество въ замокъ Aigremont, одѣтая шпильманомъ, велитъ подать столъ и показываетъ марьонетки, волшебника и волшебницу; отъ лица послѣдней она разсказываетъ про собственную судьбу и такимъ образомъ узнана воспитанникомъ своимъ Малагисомъ, съ которымъ не видѣлась пятьнадцать лѣтъ [1]).

Нѣмецкой игрѣ съ taterman'омъ, отвѣчаетъ пров. *juec dels bavastels* (Guir. de Calanson; Flamenca; Guiraut Riquier, Pus Dieu, vv. 582 — 3; N'Anfos de Castela, Sitot s'es grans afans vv. 206—7), франц. *jeux des baasteax* (Deux bord. ribauz). Bavastel толкуется какъ: кукла, чучело; baastel указываетъ на выпаденіе средней согласной. Этимологія слова загадочна въ виду обычной формы старофр. bastel, восходящей къ корню греч. βαστάζω, вмѣстѣ съ цѣлымъ рядомъ другихъ производныхъ: 1) ит. исп. *basto*, пров. старофр. bast, новофр. bât: вьюкъ, сѣдло для вьюковъ; 2) итал. исп. португ. *bastardo*, prov. bastard, франц. bastard, bâtard, среднелат. bastardus — по очень вѣроятному толкованію Caix'a [2]) могло означать въ началѣ «носильщи-

---

[1]) Отрывки Malagis'a напечатаны von der Hagen'омъ въ его Germania, VIII, стр. 280.

[2]) Caix, Studi di Etimologia italiana e romanza a. v. bastardo; Brinkmann, Die Metaphern, I p. 386 слѣд.; — Матеріалъ слѣдующихъ лингвистическихъ сообщеній заимствованъ у Diez'a Wb. a. v. bastardo, basto; Littré, Dict. a. v. bateleur, bâton; Scheler, Diction. d'étymologie franç. a. v. basteleur; Ducange a. v. bastasius, bastaxius, bastassus.

ковъ тяжестей» по преимуществу, т. е. муловъ; лишь изъ этого конкретнаго понятія развилось позднѣйшее, переносное, господствующее при словѣ: ублюдокъ. Параллели къ подобному переходу значенія представляютъ: исп. muleta и mulato (оба отъ mulus): muleta — молодая мулица; всякая вещь, назначенная носить, поддерживать другую; посохъ; mulato: мулатъ — сынъ двухъ разноцвѣтныхъ родителей; сл. ит. mulo = bâtard. Точно также среднелат. burdo означаетъ мула (asinus?) — и посохъ (baculus); послѣднее значеніе сохранилось въ ит. bordone, исп. пров. bordon, франц. bourdon; первое, въ переносномъ смыслѣ, въ сардинскомъ burdu: ублюдокъ, исп. hijo de borde; сл. тосканск. аретинск. bordello, bordellotto: ragazzo, и bardotto: mulo, ragazzo, apprendista. Сл. црквносл. ослѣдъ = ὄναγρος и русск. ослядь = жердь, стягъ, бревно. 3) (греч. βάσταξ) среднелат. *bastaxius*, bastasius, bastagarius: носильщикъ; древнеит. bastagio—facchino; mulattiere, prov. bastais, испанск. bastaje, каталонск. bastax, сардинск. bastasciu, сицил. vastasu; сл. тоск. bastaccone: uomo tarchiato, nerboruto, и аретинск. basacco: mulattiere (вм. bastacco; сл. бергам. bassec). — Но средневѣковой bastaxius получилъ и другое значеніе: мима, жонглера. Сл. Concil. Terrac. an. 1314: *bastaxii*, *mimi*, *histriones*, lenones, carbonerii, fornerii, cursorii seu pirati, nisi forte contra infideles seu sagiones curiae saecularis, non existant clerici; Conc. Terrac. 1317: *bastaxi sive juglars*, *mimi*. Что это объединеніе двухъ понятій въ словѣ bastaxius совершилось уже на византійской почвѣ, я заключаю это изъ сициліанскаго обозначенія масляничныхъ фарсовъ: *vastasati*, названныхъ такъ потому, что въ нихъ изображались нравы носильщиковъ, факкиновъ, которыхъ тамъ зовутъ греческимъ именемъ vastasi. Переходъ значенія объясняется тѣмъ, что въ основѣ лежали фарсы, разыгрывавшіеся ремесленниками, городскими цехами; извѣстны сценическія представленія византійскихъ ремесленныхъ цеховъ, особливо ὁ Μακελλάριος, пантомимическая пляска мясниковъ, удержавшаяся въ обычаѣ до настоящаго столѣтія. — Буржуазное остроуміе выбирало свои жертвы

и типы въ крестьянствѣ, среди факкиновъ и т. п.; припомнимъ святочное глумленіе византійскихъ горожанъ именно надъ мужицкою простотою, и этимологію новогреч. χωρατεύω и т. п. — Иначе, быть можетъ, придется объяснить внутреннюю исторію греч. κόβαλος и переходъ значеній — отъ демона въ окруженіи Діониса къ понятію носильщика и скурры [1]). — Въ какомъ отношеніи находится къ bastaxius среднелат. bastassus = hospes, alienigena? Мимы были народъ пришлый, странствующій, fahende Leute. — 4) ит. *bastone*, франц. baston, bâton и т. д.: то что носитъ, поддерживаетъ: посохъ, трость, палка На нѣсколько спеціальныхъ значеній указываетъ Littré: sauter le bâton = дѣлать что-нибудь противъ воли, — выраженіе, заимствованное отъ фигляровъ, заставляющихъ собакъ и обезьянъ прыгать черезъ палку (сл. выше у Guiraut de Calanson: tom de baston); il sait bien le tour du bâton = онъ ловокъ, вертокъ: терминъ, перенятый у фокусниковъ, обыкновенно держащихъ въ рукахъ *палочку*. Въ этомъ смыслѣ Littré склоненъ понять и значеніе старофр. bastel, basteau, обычной принадлежности потѣшниковъ, basteleur, bateleur, faiseur или joueur des basteaux, какъ зовется Perrinet Samson въ одномъ документѣ 1408 года, гдѣ онъ появляется, въ обществѣ жены и дѣтей, съ ученымъ медвѣдемъ, лошадью и козою, извѣщая о представленіи звуками трубы и барабана. — Древнее сближеніе мима съ магомъ, шарлатаномъ повторялось, мы видѣли и на французской почвѣ; оттуда новое значеніе bastel: sa femme avoit respondu qu'elle n'estoit venue ne yssue *d'enchanteurs* ne de *sorciers* et qu'elle ne savoit *jouer des basteaulx de nuit* ne de balais (Ménagier I, 6). Послѣднее значеніе bastel напоминаетъ намъ loterholz, нижнен. lodderholt нѣмецкихъ потѣшниковъ, вращая которое, они гадали

---

[1]) Сл. мои Критическія и библіографическія замѣтки въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1878 г. Генварь, стр. 173, по поводу Guastella, L'antico Carnevale della Contea di Modica; Σάθα l. c. стр. 15, 31.

и присказывали. Такъ въ шпильманской присказкѣ, сохранившейся въ одной рукописи съ пѣсней о Trougemunt'ѣ:

Louf umbe, loterholz!
es ist manic ritter stolz,
und ist ouch manic traege,
der gerne snel waere;
unde nackete liute
friuset an der hiute,
daz ez niht entaete,
ob si guotiu cleider haeten.

Lâz aber dar gân!
schade wecket den man.
nu louf umbe gedrâte,
daz got alle die berâte
die uns ie guot getâten,
. . . .
die lebenden an den êren,
die tôten an der sêle [1])

Жонглёры-шпильманы встрѣчались намъ въ роли *вожаковъ* ручныхъ животныхъ, собакъ, обезьянъ. Сл. у *Guir. Riquier*, Pus Dieu: Ni cels que fan ioglar — Cimis ne bauastels; *N'Anfos*, Sitot s'es grans afans: que fan sautar — Simis o bocx o cas, vv. 204—5; *Rom. de Alexandre*, copl. 1798: iograres.... menaban simios é xafarrones; *Karlmeinet*: (mynistere — De wir nennen speleman) De bucke mit den perden — Daden sy samen stryden — Ind merkatzen ryden; — Sulche de ouch konden — Dantzen mid den honden. — *Aye d'Avignon* p. 83: gieu des

---

[1]) Müllenhoff и Scherer Denkm. l. c. № XLVIII p. 432. Сл. въ паисіевскомъ сборникѣ (отъ заповѣдей Греческаго собора) осужденіе «вербогонивца», «метаньепмца» и «разгомечца» (= розгомечца). Срезневскій, Свѣд. и Зам. № LVI p. 301; Аѳанасьевъ, П. В. III, 608; сл. «розгометанию» въ славянской передѣлкѣ слова св. Григорія Богослова, Лѣтоп. русск. лит. и древн. IV, Смѣсь, стр. 100.

ours et des lions и т. п. Средневѣковыя миніатюры представляютъ намъ танцующихъ собакъ, обезьянъ верхомъ на лошади, медвѣдя, прикинувшагося мертвымъ, козу, играющую на арфѣ и т. д. [1]). — Мимы и ученые медвѣди выводятся уже въ Ruodlieb'ѣ:

Et pariles ursi....
Qui vas tollebant, ut homo, bipedesque gerebant.
Mimi quando fides digitis tangunt modulantes,
Illi saltabant, neumas pedibus variabant.
Interdum saliunt, seseque super jaciebant,
Alterutrum dorso se portabant residendo,
Amplexando se, luctando deiciunt se
Cum plebs altisonam fecit gyrando choream,
Accurrunt et se mulieribus applicuere,
Quae gracili voce cecinerunt deliciose,
Insertisque suis harum manibus speciosis,
Erecti calcant pedetemptim, murmure trinsant,
Ut mirarentur, ibi circum qui graderentur,
Non irascuntur, quicquid mali paterentur [2]).

Въ Тидрексагѣ (с. 140 слѣд.) разсказывается о томъ, какъ Vildiver освободилъ Видгу, томившагося въ плѣну у короля Озантрикса: шпильманъ (höfuðloddari, leikari) Изунгъ зашиваетъ Vildifer'а въ шкуру убитаго имъ медвѣдя (сл. с. 139 и 181) и ведетъ за собою на привязи и съ ошейникомъ, точно настоящаго звѣря. Прійдя ко двору Озантрикса онъ хвалится своими художествами (с. 142: ek kann slá hörpu ok draga fiðlu ok gígju ok allskonar strengleika), начинаетъ играть на арфѣ, а медвѣдь пляшетъ и скачетъ (þa leikr hans biörn ok hoppar þar eptir). Когда король, чтобы позабавиться надъ нимъ, выпускаетъ на него 60 собакъ, Вильдиферъ схватываетъ за заднія ноги самаго

---

[1]) Wright, l. c. стр. 65; Strutt, l. c. стр. 176, 239 слѣд.; Legrand D'Aussy, l. c. II, 364; Zs. für deutsch. Alterth. VI, 185—6.

[2]) Grimm und Schmeller, Lateinische Gedichte des X und XI Jahrh. p. 144.

рослаго пса и побиваетъ имъ двѣнадцать другихъ, а затѣмъ убиваетъ и самаго Озантрикса. Изунгъ говоритъ, что его медвѣдю кличка: Vizleo (с. 142), которую В. Гриммъ и Уландъ сближаютъ съ bere Wisselau, Wislau утраченной нидерландской поэмы, усматривая въ ней слав. Вацлавъ [1]); сл. Wizlân Битерольфа, Wenezlan нѣмецкой, сохранившейся лишь въ отрывкахъ поэмы о немъ и Дитрихѣ Бернскомъ [2]). — Вацлавъ — не медвѣжья-ли кличка славянскихъ вожаковъ-скомороховъ, зашедшая въ Германію и, съ пѣснями нижненѣмецкихъ людей, на сѣверъ, въ пересказъ Тидрексаги?

Сага о королѣ Сверри [3]) знакомитъ насъ съ эпизодомъ, нерѣдкимъ, вѣроятно, въ бродячей жизни вожаковъ-скомороховъ. Къ королю Магнусу явился однажды исландскій скальдъ Máni, изъ Рима, худой и оборванный, съ остриженной маковкой (kollótr) [4]), и засталъ въ покояхъ двухъ фигляровъ, скомороховъ (leikarar), которые заставляли маленькую собачку прыгать черезъ жерди, и тѣмъ выше, чѣмъ именитѣе были присутствующіе. (laupa létu smárakka yfir hafar stengr fyrir tignum mönnum, ok því haerra, sem menn voru tignari). А скоморохи на тебя косятся, сказалъ король скальду и предложилъ ему сложить на нихъ пѣсню. Мани запѣлъ:

Slaegr ferr gaurr með gígju,
ginn er hèr komit inni,
meiðr hefir skjaldar skóða
Skrípa-lát ok pípu;

---

[1]) W. Grimm, Deutsche Heldensage 2 A. p. 350 прим.; J. Grimm D. Myth, 4 A. p. 655; Uhland, Germania VI, 315.

[2]) Deutsches Heldenbuch V, p. 267 слѣд.

[3]) Fornmanna Sögur VIII p. 206—8.

[4]) Лексиконы Вигфуссона, Йонсона и Фритцнера даютъ слову kóllotr значеніе: безрогій, безволосый, съ выстриженнымъ гуменцемъ; говорится: о *скальдѣ*, о мальчикѣ, котораго продаютъ въ *рабство;* о подземномъ гномѣ.

rekkr laetr rauda bikkju,
rekit skvaldr, fyrir aldir,
skolut lýða því þjóðir,
þat er skaup, yfir staf hlaupa.

(Хитрый бродяга скоморохъ ходитъ со скрипкой, пришелъ и сюда; его оружіе — скоморошья ухватка и дуда. Поднялся шумъ, прислушайтесь: онъ заставляетъ рыжую сучку — вотъ такъ потѣха — прыгать черезъ шестъ).

И еще онъ пропѣлъ:

Gígjan sýngr, þar er ganga,
Grípa menn til pípu,
Faera fólsku stóra,
Fram leikarar bleikir;
Undr er hve augum vendir,
umb sa er þýtr í trumbu,
kníðan lít ek á kauða
kjapt ok blásna hvapta.

(Скрипка поетъ, гдѣ идутъ жалкіе скоморохи, съ дудой въ рукахъ и большой долей безстыдства. Смотрите, какъ чудно̀ поводитъ глазами тотъ, что играетъ на трубѣ! Вижу я у негодяя битое лицо и надутыя щеки).

Уже древніе circulatores (ἀγύρτης, θαυματοποιός) показывали выдрессированныхъ собачекъ. На одной терракоттовой лампѣ изображенъ такой фигляръ, около него обезьяна, съ другой стороны собачка взбирается по перекладинамъ лѣстницы; Θеофанъ разсказываетъ о какомъ-то итальянцѣ Андреѣ и его рыжей, слѣпой собакѣ, распознававшей на монетахъ изображенія императоровъ, угадывавшей безъ ошибки, какая изъ присутствующихъ женщинъ беременна, кто скупъ или щедръ или развратенъ и т. п. [1]). — Битье по щекамъ напоминаетъ намъ прописное

[1]) Theophanes ed. Bonn. I, 347—8, ad. a. 536: καὶ τῷ αὐτῷ ἔτει τις ἐκ τῶν Ἰταλῶν χώρας κωμοδρόμος ὀνόματι Ἀνδρέας ἔχων μεθ' ἑαυτοῦ κύνα ξανθὸν καὶ τυφλὸν, ὅστις κελευόμενος ὑπ' αὐτοῦ ἐποίει

зыраженіе о византійскихъ потѣшникахъ: ἐξυρημένοι πρὸς κόνδυλον; ю интересно, что и самъ, нападающій на фигляровъ скальдъ Мани является — съ стриженнымъ гуменцемъ. — Я ограничиваюсь и въ этомъ случаѣ, какъ въ предъидущихъ, указаніемъ на слѣды какой-то особой прически, обычной въ сферѣ народныхъ пѣвцовъ, потѣшниковъ, не позволяя себѣ болѣе положительныхъ заключеній. — Передъ нами, можетъ быть, представители одного и того-же древняго, захожаго типа: скомороха, гистріона, всякій съ своей исторіей. Одни остались фиглярами, фокусниками, шарлатанами и на нихъ презрительно оглядыватся ихъ пошедшіе выше собратья. Такъ скальдъ Мани, такъ и нѣмецкіе шпильманы высшаго разбора, сѣтующіе на знать, что она одаряетъ ту сволочь, забывая ихъ, знатоковъ музыки и поэзіи [1]), въ рукахъ которыхъ лежала восходящая исторія этой поэзіи. Вѣковое вращеніе въ народѣ сблизило этихъ избранниковъ съ его духовными интересами: они принесли ему фантастическія, забавныя сказки востока (Соломонъ и Морольфъ и т. п.), но пріобщили къ нимъ и нѣмецкія эпическія преданія. Когда я пою въ народѣ, жалуется Марнеръ, то одинъ требуетъ, чтобъ я спѣлъ ему о томъ, какъ Дитрихъ покидалъ Бернъ, другой о королѣ Ротерѣ, и т. п.

Singe ich den liuten mîniu liet,
sô wil der êrste daz,
wie Dietrîch von Berne schiet,
der ander, wâ Künig Ruther saz.

θεάματα· ἑστῶτος γὰρ αὐτοῦ ἐν τῇ ἀγορᾷ, καὶ ὄχλου παρεστῶτος, λάθρα τοῦ κυνὸς ἐκομίζετο τὰ τῶν ἑστώτων δακτυλίδια, χρυσᾶ τε καὶ ἀργυρᾶ καὶ σιδηρᾶ· καὶ ἐτίθει αὐτὰ εἰς τὸ ἔδαφος, περισκέπων αὐτὰ τῷ χώματι· καὶ ἐπέτρεπεν τῷ κυνὶ, καὶ ἔπερνεν, καὶ ἐδίδου ἑκαστῷ τὸ ἴδιον. ὁμοίως καὶ διαφόρων βασιλείων νομίσματα μιγνύμενα ἐπεδίδου κατ' ὄνομα. ἀλλὰ καὶ παρεστῶτος ὄχλου ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, ἐπερωτώμενος ἐδείκνυεν τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας καὶ τοὺς πόρνους, καὶ τοὺς μοιχοὺς, καί κνίπους καὶ μεγαλοψύχους· καὶ ὑπεδείκνυεν πάντα μετὰ ἀληθείας. ὅθεν ἔλεγον· ὅτι πνεῦμα ἔχει Πύθωνος.

[1]) Vogt, l. c. 26.

der dritte wil der Riuzen sturn,
sô wil der vierde Eggehartes nôt,
der fünfte, wen Kriemhilt verriet,
dem sehsten tete baz,
war komen sî der Wilzen diet и т. д. [1]).

Эпическая и историческая пѣсня, новелла и басня, jocularis cantio (sacerdos et lupus), verba jocularia (versus de unibove), загадки и пословицы и гномика [2]) — таковъ кругозоръ и такова дѣятельность позднѣйшаго шпильмана, къ которому уже въ XII в., если не ранѣе, присосѣживается бродячій, длинноволосый (scolares cum longa coma) школяръ-клерикъ [3]). Наслѣдникъ классическаго мима, въ началѣ отличный отъ народнаго пѣвца, онъ становится нѣмецкимъ поэтомъ, презрительно оглядываясь на своихъ запоздалыхъ въ развитіи родичей.

Французскіе жонглёры также соединяли низменное искусство фигляра и потѣшника съ литературными вкусами. Они поютъ chansons de geste, но имъ извѣстны и пришлыя сказанія, библейскія и классическія, сказки о людоѣдахъ (G. de Calanson: faulas d'orc); цѣлый рядъ соблазнительныхъ фабльò и — повѣсти о невѣрной женѣ Константина Великаго (Bertran de Paris), о сокровищѣ императора Октавьяна (E del tezaur, Qu'Octavian fes sebelir. Guir. de Calanson) и демонѣ, котораго держалъ въ узахъ Соломонъ (E de satan Que Salamon saup pres tenir. Guir. de Calanson) — не легенду-ли объ Асмодеѣ-Китоврасѣ? — Они разсказывали о какомъ-то царѣ Лерѣ и нагорномъ царствѣ, куда не заходитъ

---

[1]) l. c. p. 16; W. Grimm, Deutsche Heldensage, 2-e Ausg. p. 163.— Сл. Hugo v. Trimberg въ Renner'ѣ у Grimm'a, l. c. p. 173.

[2]) Scherer, Deutsche Studien I въ Sitzungsber. der philos. hist. Cl. der Kais. Ak. der Wiss. Wien. 1870, B. LXIV, p. 339 слѣд.

[3]) Müllenhoff., Zur Gesch. d. Nibelungenot p. 20. Эти scolares cum lunga coma въ обществѣ (стриженыхъ?) шпильмановъ невольно напоминаютъ подобныя сопоставленія Исидора Севильскаго и Златоуста. Сл. выше стр. 143.

вѣтеръ (Del rei Leri—e del emperi—Del pueg on vens non pot ferir) и т. п. [1]).

И здѣсь произошла дифференціація: въ то время, какъ одна часть жонглёровъ спускается до значенія площаднаго шута, возбуждающаго смѣхъ циническими выходками [2]), и шарлатана-знахаря, другіе идутъ въ литературу и не только поютъ сложенныя другими пѣсни, но и сами слагаютъ ихъ и перерабатываютъ старыя. Расколъ замѣченъ былъ уже въ XIII вѣкѣ: Lambert d'Ardres (Hist. Com. Ard. XCI) различаетъ mimi отъ scurrae и joculatores; Summa de penitentia говоритъ о трехъ родахъ гистріоновъ: *Quidam* transformant et transfigurant corpora sua per turpes saltus vel per turpes gestus, vel denudando corpora sua turpiter, vel induendo horribiles larvas; et omnes tales dampnabiles sunt, nisi relinquant officia sua. — Sunt eciam *alii histriones* qui nichil operantur sed curiose agunt, non habentes certum domicilium, sed circumeunt curias magnas et locuntur opprobria et innominias de absentibus: tales et dampnabiles sunt, quare prohibet apostolus cum talibus cibum sumere, et dicuntur tales *scurre sive magi*, quare ad nichil aliud utiles sunt nisi ad devorandum et ad maledicendum. *Est tercium genus histrionum* qui habent instrumenta musica ad delectandum homines; sed talium *duo sunt genera: quidam* enim frequentant potaciones publicas et lascivas congregationes ut cantent ibi lascivas cantilenas, et tales dampnabiles sunt, sicut alii qui movent homines ad lasciviam. *Sunt autem alii, qui dicuntur joculatores, qui cantant*

---

[1]) Сл. Gautier l. c. стр. 352 прим. 1; ib. стр. 353 и 362 прим. 2; стр. 363. Сл. литературный репертуаръ жонглера въ извѣстныхъ пьесахъ Bertran de Paris de Rouergue, Guiraut de Cabreira и Guiraut de Calanson (Bartsch, l. c. стр. 85 слѣд.) и въ приведенномъ выше фабльò о «deux bordeors ribauz».

[2]) Сл. напр. Johannis Saresberiensis Polycraticus l. I c. VIII и менестрелей-обезьянъ, Martin и Monnequin, на свадьбѣ у царя льва, въ Roman du Renart.

gesta principum et vitas sanctorum et faciunt solacia hominibus in egritudinibus suis vel in angustiis suis, et non faciunt innumeras turpitudines sicut faciunt saltatores et saltatrices et alii qui ludunt in ymaginibus inhonestis, et faciunt videri quasi quedam fantasmata per incantationes vel alio modo. Si autem non faciunt talia sed cantant gesta principum instrumentis suis, ut faciant solatia hominibus, sicut dictum est, bene possunt sustineri tales, sicut ait Alexander papa» [1]).

Выдѣленіе жонглёра-пѣвца и поэта—совершилось; Guiraut Riquier съ негодованіемъ отзывается о предосудительной разтяжимости названія жонглёра, joglar, въ которое укладывался и трубадуръ и становящійся подъ нимъ joglar и веселый потѣшникъ таверны, буффонъ (Pus Dieu). Авторъ пьесы Des Tabureors (XIII в.) [2]) проникнутъ тѣмъ-же негодованіемъ, а Baudouin de Condé [3]) описываетъ съ сознательнымъ шаржемъ голодныхъ и оборванныхъ скомороховъ, являвшихся въ роли hiraus, герольдовъ, у большихъ баръ [4]).

---

[1]) Сл. Huon de Bordeaux ed. Guessard (Anc. poètes de la France V), Préface p. VI прим. Сл. въ Siete Partidas VII, tit. 6, l. 4: «Otrosi los que son juglares é los remedadores é los facedores de los zaharrones que publicamente andan por el pueblo ó cantan ó facen juegos por precio, esto es porque se envilecen ante otros por aquel precio que les dan. Mas los que tañeren estrumentos ó cantasen por facer solaz á si mesmos, ó por facer placer á sus amigos ó dar solaz á los reyes ó á los otros señores, non serian por ende enfamados». — Площадные Remedadores, представлявшіе всякаго рода комическіе типы (сл. N'Anfos de Castela, Sitot s'es grans afans: Et als *contrafazens* Ditz hom *remendadors*) и los facedores de los *zaharrones* (о нихъ послѣ) противополагаются *пѣвцамъ*, потѣшающимъ царей и знатныхъ. Сл. въ венеціанскомъ Bovo v. 2247: *A nobeli cantadori* e *bufon* e a *çublar*.

[2]) Ach. Iubinal, Jongleurs et trouvères, p. 164, 169.

[3]) Dits et Contes de Baudouin de Condé etc. ed. Scheler I p. 153 слѣд.

[4]) Сл. средненѣм. krîer, grôier, grôgirer, krôgierer = герольды, то отождествляющіеся съ шпильманами (Karlmeinet 287, 11 speleman — Ind von wapen sprechen kan), то съ lantvarer (Ottokar von Steier, DCXCVIII) и varnde liute (Mai u. Beaflor p. 88, 25).

Бродячіе потѣшники извѣстны были и въ славяно-русскомъ мірѣ [1]): и здѣсь они являлись такими-же прохожими людьми, какъ всюду, съ цѣлымъ рядомъ спеціальныхъ кличекъ, между которыми тѣмъ труднѣе разобраться, что онѣ, по значенію, нерѣдко покрываютъ другъ друга. Такъ слово *шпильманъ* (сл. у Миклошича Lex. еще и шпиль), слово, зашедшее къ Славянамъ, по мнѣнію Востокова, еще въ X—XI вв. съ приходившими отъ нѣмцевъ скоморохами — отвѣчаетъ 1) греч. μῖμος, но и 2) ὁ τῆς ὀρχήσεως, стало-быть ὀρχηστής, *плясьць*; 3) въ Иловицкой кормчей 1262 г.: шпильмань сказанть се *игрьць*; въ Прологѣ XV в. апр. 17: в той^ж день страсть ст҃го мч҃ника Ардалеона ш'пил'мана *игреца*. Црквнслав. игрьць = σκηνικός, θυμελικός; θυμέλη, = цркнослав. глоума, оттуда глоумьць = σκηνικός, θυμελικός — и еще 4) отождествленіе шпильмана съ *глумцемъ*, въ той-же Кормчей: шпил'мань, рекше глоумьць (κἂν σκηνικός ἐστι, κἂν μῖμος); шпил'манить, рекше глоумы дѣють: μίμους γινομένους; въ третьемъ мѣстѣ слова: «игрьца илі глоум'ца» передаютъ одно греческое: σκηνικὸν; «ꙗкоже се скомраси и глоум'ци» = ὡς μῖμοι καὶ σκηνικοί, гдѣ мимъ отвѣчаетъ скомраху, хотя глумецъ = шпильманъ также переводитъ греческое μῖμος [2]).

Отождествленіе игреца и глумца, можетъ быть, опирается на этимологическихъ данныхъ: црвнсл. игра производятъ отъ корня gar = sonare, proprie игра est clamor, говоритъ Миклошичъ (Lex. a. v.) [3]), приравнивающій црквнсл. глоума къ сѣв. glaumr =

[1]) Сл. Бѣляевъ, О скоморохахъ, Временникъ, стр. 69—92; Jagič'a, Opisi i izvodi II (Krmčaja ilovička godine 1262 стр. 130—134, 146, 147); Гротъ, О словѣ шпильманъ, Русскій Филологич. Вѣстникъ 1879, I, р. 35—38; Жмакина, Митрополитъ Даніилъ и его сочиненія, часть II, въ Чтеніяхъ въ Имп. общ. Истор. и Древностей 1881, II, стр. 553 слѣд. Сл. Словарь Миклошича подъ словами, разобранными въ текстѣ.

[2]) Запрету Кормчей облачаться «въ ѡбличьꙗ *игрьць и ликъственикъ*» (см. выше стр. 98) отвѣчаетъ въ Стоглавѣ гл. 93: «такожъ неподобныхъ одѣяній и пѣсней *плясцовъ* и *скомороховъ*».

[3]) Иначе Потебня, Этимол. Замѣтки, Русск. Филол. вѣстникъ 1881 р. 143 слѣд.: корень ig, санскр. yajati, греч. ἅγιος. Сл. Archiv für slav. Phil. VI р. 154.

strepitus (ib. a. v.). Сл. Vigfusson, Dict: 1) старосѣв. glaumr = a merry noise, glumra = to rattle, glymya = to rattle, clash, plash; gleyma = to make a merry noise (шведск. glömma, датск. glemme); староангл. glaumen: to shout; 2) старосѣв. glamr: a tinkling sound, glama = to twaddle, talk idly, староангл. glam: a noise, cry. Маценауеръ[1]) относитъ ко второй группѣ словъ сербск. glomot = strepitus, чешск. hlomoz, и, предположительно, хорв. glamaza = praestigiator, impostor, glamazati = nugari, отдѣляя ихъ отъ глоумы и производныхъ, которыя разсматриваетъ въ связи съ первой: црквнсл. глоума—impudicitia, глоумъ—сцена, jocus, глоумьць — scenicus, mimus, nuntius, (глоумитисѧ = ἀδολεσχεῖν, ἐπιγελᾶν); русск. глумъ = jocus; словинск. gluma = jocus, insania, glumač = histrio, glumar = praestigiator; хорв. gluma = comoedia, glumac = tibicen, histrio, scurra, sannio, praestigiator; сербск. glumač = histrio; старочешск. hluma = mimus; рум. glum = jocus, glumec = jocosus, glumesc = jocari. — Переходъ значеній совершился, несомнѣнно, въ такомъ направленіи: отъ конкретнаго представленія поющаго, играющаго (sonus, strepitus), къ понятію скиника (глоумъ = scena), мима, потѣшника, насмѣшника (глоумитисѧ = ἐπιγελᾶν) и, далѣе, безстыдника, зазорника (глоума = impudicitia). Подобный переходъ значеній, нерѣдкій въ словахъ, обозначающихъ понятіе мима, представляетъ *сопьць:* αὐλητής (сопль = αὐλός), и, по толкованію азбуковника: scurra (Micl. Lex. a. v.), тогда какъ, наоборотъ, црквнсл. ржгъ = ὀνειδισμός, γέλως (сл. ржжьникъ = ἐμπαίκτης) стало обозначать и σκηνή[2]).

При словѣ скомрахъ мы встрѣчаемъ такое-же колебаніе опредѣленій: это ἀγύρτης (praestigiator), но и μῖμος; въ глоссахъ Иловицкой кормчей: λώταξ, ὅ ἐστι θυμελικός = глоумьць, игрьць.

---

[1]) Matzenauer, Příspěvky ke slovanskému jazykozpytu, въ Listy filologické a pedagogické, ed. Kvicala a Gebauer, VII, seš. III—IV (1880), a. v. glamaza, glomot, глоума.

[2]) Micl. Lex. a. v.; Сл. Будиловичъ, XIII Словъ Григорія Богослова, р. 160 л. 214 б.

Въ объясненіе этого слова предложено было нѣсколько догадокъ [1]). Миклошичъ (Lex. a. v.) указалъ на корень skam, откуда и греч. κῶμος; Шафарикъ [2]), сопоставляя *скомороховъ* — съ *скамарами* Ротарисова эдикта, Іорнанда (abactoribus scamarisque et latronibus undecumque collectis), Евгиппія (latrones, quos vulgus scamaros appellabat), Менандра и Θеофана, — давалъ имъ этнографическую генеалогію. Памятники не даютъ никакой опоры послѣднему толкованію: скамары вездѣ — latrones, среднев. scamares, scamarae, scamerae, scamaratores и т. д. встрѣчаются въ значеніи разбойника. Гриммъ [3]) указалъ, по поводу такого именно значенія слова, на замаскированныхъ, переодѣтыхъ разбойниковъ Ротарисова эдикта : 31. de *uualapauz* est qui se furtim vestimentum alium induerit, aut se caput latrocinandi animo aut faciem transfiguraverit; а Schmeller-Fromman [4]) прибавляетъ къ этому сопоставленію еще ahd. scema, mhd. scheme, schem: larva, маска; schembart и schemhaupt = id.; Schemenloufen въ Тиролѣ: большая процессія маскированныхъ, сопровождающаяся сценическими представленіями изъ животнаго и людскаго міра; Schönbartlaufen нюренбергскихъ ножевщиковъ и мясниковъ. — Если бы это сопоставленіе показалось вѣроятнымъ, то лонгобардскіе скамары оказались бы ряжеными, замас-

---

[1]) Аналогія игреца и глумца повела меня къ предположенію для скомраха корня skabh: lärmen, tönen; лит. skamb—ù = tönen, schallen, klingen; греч. σκομβρ-ίσαι = γογγύσαι (сл. Vaniček l. c. II, 1077); црквнсл. скомати = gemere, скомлати = γρύζειν (Micl. Lex. a. v.). Юрій Владиміровичъ веселился «ночи сквозь на скомонѣхъ (музыка?) проигрывая» (Татищевъ, Ист. Росс. т. II стр. 300). — Сл. Чешск. šumař (отъ šum): шпильманъ.

[2]) Slov. Starož., 2-е изд. I p. 358—9. Сл. Diefenbach, Vergleichendes Wb. der gothischen Sprache a. v. scamari; Meyer, Sprache und Sprachdenkmäler der Longobarden, Glossar, a. v. scamaro.

[3]) J. Grimm, Rechtsalterthümer p. 635 прим.; Gesch. d. d. Sprache 695. Сл. Meyer l. c. Glossar, a. v. uualapauz.

[4]) Schmeller-Fromman, Bayerisches Wb. p. 418—19, a. v. Schem.

кированными, и это было-бы первичное значеніе слова, перешедшее къ понятію разбойниковъ, потому-ли, что послѣдніе также надѣвали личины (uualapauz), или по общей склонности, замѣченной нами уже не разъ, обобщать понятіе мима, потѣшника въ унизительномъ смыслѣ: кудесника, блудника, бродяги и т. п.? Мы уже знакомы съ такими сопоставленіями какъ: bastaxii, mimi, histriones, lenones.... cursorii seu pirati» [1]) и увидимъ далѣе подобное-же отождествленіе: cobalus — parasitus, scurra и praedo vel sicarius; сл. пандуровъ, т. е. бандуристовъ, игроковъ на бандурѣ у Малалы [2]) — и позднѣйшее значеніе того-же слова: разбойникъ. — Остается опредѣлить этимологически значеніе скамара. Meyer сличаетъ сѣв. skamr, skammr = short; какъ понимаетъ онъ внутреннюю связь значеній, я не знаю; но skammr связано съ skemta = (properly: to shorten Vigf.) to amuse, entertain (сл. выше: scherzen); skemtan: entertaiment, amusement.—Скамаръ-потѣшникъ могъ дать цркврсл. *скомрахъ, лит. skamarakas; сл. выше *готскихъ* ряженыхъ на византійскихъ колядахъ.

Я не скрываю отъ себя, что предложенное толкованіе: скамара — скомраха основывается на историческихъ аналогіяхъ, убѣдительныхъ лишь при болѣе прочныхъ *основаніяхъ* сближенія, къ которому повелъ Шафарика одинъ лишь элементъ созвучія. — Въ виду очевидной неясности вопроса (а въ международной терминологіи средневѣковаго театра такихъ вопросовъ множество) я позволю себѣ предложить здѣсь еще одну этимологическую гипотезу.

Арабск. sakhira = se moquer, rire de quelqu'un, le railler; оттуда 1) sukhrat, sokhra = une personne ridicule et dont on se moque; *sukharat*, *sokhara* = moqueur, rieur, railleur, откуда исп. *zaharron*: bouffon travesti et masqué, и, можетъ быть, наши *скураты*-личины, тогда какъ скоморошья *харя* восходитъ вмѣстѣ

---

[1]) Сл. выше стр. 167.

[2]) Сл. выше стр. 160.

съ исп. careta, carantala и т. п., порт. careta, carantonha (сл. исп. carantoña) = маска — къ значенію греч. κάρα, лат. cara; 2) *maskharat*, *maskhara* = risée, moquerie, objet de risée, figure ridicule, bouffon (съ XII вѣка), histrion, baladin; un homme dont on se moque: cocasse, jouet, marmouset. На западъ арабск. maskhara перешло въ значеніи: буффона, потѣшника, но приняло здѣсь и новое: ряженаго, маски, возвратившееся позже, уже съ послѣднимъ смысломъ, на востокъ. Сл. среднегреч. μασχαρᾶς = ludio, scurra, новогреч. μάσκαρα = masque, μασκαρᾶς = bouffon, Maskenträger, но и Schuft, coquin; алб. maskará = saltimbanque, homme méprisable, mascaar = sannio, scurra, maskarĕ = ludio; рум. mascara, măscara = arlequin, bouffon, obscénité, vilenie, ordure, Schandfleck; польск. maszkara (откуда русск. машкара, сл. Сказанія князя Курбскаго, СПБ. 1842, стр. 92—3), чешск. maškara, серб. хорв. малор. маскара; ит. maschera (Ugutio, XII в.: mascarel), исп. порт. mascara (объ особомъ значеніи mascara, mascarar, mascurer и т. п. см. выше, стр. 162—3); турецк. maskhara = saltimbanque, arlequin, personnage masqué ridicule, bouffon, paillasse; фигляры, разыгрывающіе нѣчто вродѣ интермедій въ Туркестанѣ, зовутся масхарабазъ (базъ = играющій). Тоже въ современномъ армянскомъ и грузинскомъ: въ послѣднемъ масхара — площадной шутъ, тогда какъ потѣшники болѣе высокаго разбора носятъ названіе *хумара*, можетъ быть, арабск. *moharrach* = badin, bouffon, facétieux, farceur, plaisant, scaramouche; сл. исп. *moharrache* (momarrache) и *homarrache* [1]). Это такая-же метатеза, какъ

[1]) См., кромѣ словарей Diez'a, Littré, Scheler'a (a. v. maschera, masque, mâchurer), Dozy-Engelmann, Glossaire des mots espagnols et portugais, derivés de l'arabe, 2-е éd. a. v. mascara, и Cihac, l. c. II p. 593—4, a. v. mascara. — Не объяснить-ли изъ этого цикла словъ (сл. арабск. tamaskhor, toumouskhar) среднелат. talamasca = larva daemonum, старофр. talemasche, talmasche = masque, déguisement? Это я оставляю вопросомъ. — Проф. Цагарели я обязанъ указаніемъ на Кавказъ 1882 г. № 2: Микиртумъ Мунтоевъ, придворный шутъ царя Ира-

въ новогреч. καραφλός = φαλακρός и т. п. Скоморохъ не стоитъ-ли въ такомъ-же точно отношенія къ масхара? Перестановка могла совершиться подъ вліяніемъ скомляти, скомати и т. п.

Для полноты вопроса приведу изъ средневѣковыхъ, латинскихъ и греческихъ памятниковъ, нѣсколько указаній на какихъ-то загадочныхъ *самардаковъ* (Samardaci, Sarmadaci; Samardoci, Sarmadoci), невольно, по созвучію, напоминающихъ *скомраховъ* [1]). Бл. Августинъ Contra Acad. III c. 15 говоритъ о злостномъ насмѣшникѣ: ille autem casu *planus* erat, *de iis quos Samardocos jam vulgus vocat;* Іоаннъ Златоустъ въ 17-й проповѣди на посланіе къ Ефес.: «οὐχ ὁρᾷς τοὺς λεγομένους γελωτοποιούς, σαμάρδακους (al. τοὺς κόρδακας), οὗτοί εἰσιν εὐτράπελοι»; въ одномъ древнемъ комментаріи къ Горацію l. I sat. 6, 115 читаемъ: fallacem dicit *circum* propter *Sarmadocos et sortilegos et mathematicos* qui ad metas spectantes circumstabant et imperitos nugis fallebant; наконецъ, въ актахъ св. Квирина: Video enim te sicut rusticanum quasi a Samardaco inductum, qui et te

---

кія II; проф. Патканову и Смирнову разъясненіемъ турецкихъ и армянскихъ словъ. — Уже при послѣдней корректурѣ этого листа я получилъ отъ проф. Цагарели нѣсколько новыхъ свѣдѣній касательно грузинскихъ потѣшниковъ. Сообщаю извлеченія изъ его письма: «*Масхара* — скорѣе «смѣшной», чѣмъ насмѣшникъ или шутникъ; онъ смѣшитъ словами или дѣйствіями, часто не желая и не сознавая того. *Таки-масхара* — прихвастень, помощникъ, подражатель масхары, иначе *пампула*, собственно, слуга канатнаго плясуна, который, стоя подъ канатомъ, на землѣ, старается подражать своему патрону-акробату, передразнивая его во всемъ, что тотъ продѣлываетъ. — *Боломасрадина*, буквально, прихвостень, и, какъ таки-масхара, второстепенной масхара, котораго фарсы онъ копируетъ. — *Хумара*: шутникъ, юмористъ, острякъ». Роль таки-масхары напоминаетъ римскаго скурру; имя — арабск. tamaskhor.

[1]) Сл. Ducange, Gloss. med. et infim. lat. a. v. samardacus; id. Gloss. med. et infim. Graec. a. v. Σαμάρδοκος (ссылку Дюканжа на акты св. Квирина я не въ состояніи былъ удостовѣрить), лексиконы Стефана и Forcellini и Lobeck, Aglaophamus II p. 1327—8.

et se decipit. Интересно сопоставить: *sarmadocos et sortilegos et mathematicos* съ выраженіями Иловицкой Кормчей: *ѡ шпильманѣхъ и ѡ глоумьцихъ и ѡ плясцихъ* = μαθηματικῶν καὶ μίμων; *чародѣй*, *скомрахъ* (Новгородская кормчая 1282 г.: чародѣй, скоморохъ)[1] = ἐπαοιδὸς, λώταξ, ὅ ἐστι θυμελικός.

Обратимся къ скоморохамъ на Руси.

Они — захожіе люди. Суздальскій лѣтописецъ говоритъ объ ихъ «латинскомъ» костюмѣ и «кротополіи», отличавшемъ, мы видѣли, и нѣмецкихъ шпильмановъ: «и начаша пристроати собѣ кошюли, и аки гворъ (= мѣшокъ) въ ногавици створше, образъ килы имоуще, и не стыдящеся отынудь, аки скомраси»[2].

На Руси имъ особенно посчастливилось: они любовно проникли не только въ разгульныя пѣсни и пословицы, но и въ болѣе строгую былевую поэзію — не смотря на то что церковь неустанно преслѣдовала ихъ вмѣстѣ съ ихъ собратьями по ремеслу, отъ ихъ перваго упоминанія въ памятникахъ литературы до той поры (половина XVI вѣка), когда изъ навязчивыхъ «прохожихъ» (fahrende Leute) попрошатаевъ (gehrende Leute) скоморохи обратились въ какихъ то воровъ, которые ходятъ ватагами (сл. фратріи, τάξεις, συστήματα навязчивыхъ агиртовъ у Астерія), играютъ насильно, такъ что отъ нихъ приходится оберегаться. — Ихъ ремесло такое-же разнообразное, какъ

---

[1]) Сообщ. Н. С. Тихонравовымъ по списку Синодальной библіот. № 132, л. 155.

[2]) Бѣляевъ, l. c., по Лѣтописцу Переяславля Суздальскаго. Съ ногавицами сл. нога́вки или нага́вки (панталоны) у Лешковъ; сл. въ Азбуковникахъ: настегнъвы = ногавицы или портки; гворъ водный = пузырь водный (сообщ. Тихонравовымъ). Безсоновъ (Бѣлорусскія пѣсни, стр. 31, № 55) толкуетъ: ногавицы = ножная кожаная обувь, сапоги. — Скоморошій костюмъ, описанный выше, очевидно, поздній, можетъ быть не раньше XVI вѣка. Сл. одежду потѣшниковъ на фрескѣ Кіевскаго собора (о ней далѣе) и сходное изображеніе скоморошьихъ игръ въ миніатюрѣ одной англосаксонской рукописи у Wright'a, History of domestic manners и т. д. № 24, p. 34.

и у ихъ византійскихъ и западныхъ собратьевъ: они играютъ на трубахъ и сопѣляхъ, сурнахъ и домрахъ, надѣваютъ «личины и платье скоморошеское» [1]), машкары и скураты, противъ чего такъ ратовали церковные люди [2]); въ русскомъ переводѣ (XVII в.) Эзоповой басни: Ἀλώπηξ πρὸς μορμολύκειον, послѣднее слово переведено «*харей*», а ὑποκρίτης — кощунникомъ сирѣчь *скоморохомъ* (Буслаевъ, Истор. Христоматія, стр. 1409).—Къ скоморохамъ присосѣживаются *вожаки медвѣдей*, ученыхъ звѣрей; если упоминанія о нихъ Стоглава (гл. 93) и Домостроя (издан. Яковлева, стр. 16, 22, 23, 73) воспроизводятъ древнія постановленія соборовъ, то грамоты (см. Акты Арх. эксп. III, 402: 1636 г., авг. 14; IV, 138: 1657 г., окт. 23) отражаютъ дѣйствительность, и въ нихъ-то вмѣстѣ съ скоморохами, веселыми людьми, попрошатаями, выводятся и *медвѣдчики*, *медвѣжьи поводчики*, какъ и въ разсказѣ 2-й Новгородской лѣтописи (П. С. Р. Л. III, 167): «Лѣта 7080 (1571) мѣсяца Сентября .... въ 18,

---

[1]) Бѣляевъ, l. c. p. 78, прим. 5, по грамотѣ Алексѣя Михайловича въ Бѣлгородъ къ воеводѣ Бутурлину, 1648 года (нап. у Иванова, Описаніе Госуд. архива старыхъ дѣлъ стр. 296—9). Сколкомъ съ этой грамоты, но менѣе подробнымъ, является грамота 1649 года (Шуйскому воеводѣ Змѣеву) изъ которой выше, стр. 108, прим. 1) сообщены свѣдѣнія о Колядѣ, Усенѣ и Плугѣ. Изъ пяти мѣстъ, гдѣ они упоминаются въ текстѣ, въ трехъ распредѣленіе такое, что кликанье Коляды и Усеня приходится въ навечеріе Рождества, Плуги — наканунѣ Богоявленія, на что мною и обращено было вниманіе. Въ текстѣ 1648 года упоминаніе одно: «въ навечеріе Рождества Христова и Васильева дни и Богоявленія Господня клички бѣсовскіе кличутъ: Коледу и Таусенъ и Плугу».

[2]) Кромѣ указаній Кормчей сл. еще приписанное Златоусту поученіе περὶ ψευδοπροφητῶν (Сл. Малининъ, Изслѣдованіе Златоструя по ркп. XII в. стр. 80—1, 222—3; Тихонравовъ, Лѣтописи IV, Смѣсь, стр. 109): ποταποὶ χριστιανοὶ οἱ τὰ ἐθνῶν σχήματα ποιοῦντες ἀφανισμὸν πρόσωπον.... ἢ στολισμὸν γυναικῶν ἐν ἄνδρᾶσι = Каци кр̃стьяни поганыхъ образъ творяще, *прокужающе* лица.... или оутварь женьскоую на мужи си творащим.

вторникъ, въ Новѣгородѣ на Софійской стороны, въ земщины, Субота Осетръ дьякъ Данила Бартенева билъ да и медвѣдемъ дралъ его.... а втапоры много въ людехъ учинилось (отъ медвѣдя) изрону. Въ тѣ поры въ Новѣгородѣ и по всѣмъ городамъ и по волостемъ на государя брали *веселыхъ людей* да и *медвѣдя* отписывали на государя, сея весны, у кого скажутъ.... Да и того-же мѣсяца 21, въ пятокъ, поѣхалъ изъ Новгорода на подводахъ къ Москвѣ Субота и съ *скоморохами* и *медвѣдей* повезли съ собою на подводахъ къ Москвѣ». Веселымъ людямъ принадлежали, вѣроятно, и «плясовые медвѣди съ бубнами и домрами», и «хари», противъ которыхъ такъ неудачно ожесточился, ревнуя по Христѣ, протопопъ Аввакумъ [1]). Если грамота 1648 года нападаетъ на тѣхъ, что «медвѣди водятъ *и съ собаками пляшутъ*», запрещая впредь, чтобы они «медвѣдей (не водили) и *съ сучками не плясали*», то грамота 1649 года, повторившая основныя положенія предъидущей, прямо имѣетъ въ виду игрецовъ бѣсовскихъ *скомороховъ* «съ домрами и съ дудами и съ *медвѣди*».

---

[1]) Выписками изъ актовъ и Новгородской 2-й лѣтописи я обязанъ Л. Н. Майкову. Сл. Лѣтописи русск. лит. и древн. III: Автобіографія протопопа Аввакума, стр. 124. Объ ученыхъ медвѣдяхъ см. Забѣлина, Домашній бытъ русскаго народа II р. 456—7. — Замѣтимъ, что постановленія противъ скомороховъ, медвѣдчиковъ и попрошатаевъ распространяются иногда на — *псарей и конюховъ*. Такъ въ уставной грамотѣ Звенигородскаго уѣзда дворцоваго Андреевскаго села крестьянамъ отъ 1544 г. апрѣля 20 читаемъ: «А *скоморохамъ* у нихъ въ томъ селѣ и въ деревняхъ сильно не играти, а *попрошатаемъ, конюхомъ и псаремъ и инымъ попрошатаемъ* по тому селу деревнямъ потому-же сильно не ѣздити, ни просити ничего (Акты Арх. Эксп. I, 180; см. ib. 207: жалованная грамота старицкаго князя Владиміра Андреевича Троицкому Сергіеву монастырю 1548 г. Янв. 1). — Конюхи и псари упомянуты здѣсь, вѣроятно, какъ попрошатаи, вымогатели. Сл. въ Законникѣ Душана (Зигель, l. c., Приложенія, стр. 114): «и псаремь и соколаромь и свинаромь, коуде идоу, да имъ се ниша не дае».

Кленовичъ въ своей Роксоланіи такъ описываетъ русскихъ медвѣдчиковъ XVI вѣка:

719 Indigenae Russi nidis feralibus ursos
Surripiunt specubus, dum fera mater abest.
Cum nondum validae maturo in corpore vires
Crevêre, aut nervis vis genuina venit:
Tunc dociles ursi varias domitantur in artes,
Fingitur in varios flexa iuventa modos.
Ingenio paret robur mentemque veretur,
Terrestrem agnoscit visque ferina Deum.
Cogitur ad numerum faciles ediscere plausus,
Dum sonat assuetis tibia rauca modis.
In varios motus immitia pectora flectit
Harmonia, numeris commoderata suis.
Tantus inest ursis arguti carminis ardor
Indomitasque movet Musica sacra feras.
Exercent docti varias humanitus artes,
Naturae obliti roboris atque sui.
Assurgunt jussi porrecto ad sidera vultu,
Humani vultus aemula membra levant.
Clunibus obscenos imitantur sponte choreas,
Quas lasciva hominum ducere turba solet.
Talia casta, precor, fugiat spectacula virgo....

753 Ergo per varias ita circumducitur urbes
Ursus et hoc ludo, Russe, placere studes.
Organa laetitiae praesto cytharaeque tubaeque,
Tibia quae plausus cogit inire novos.

Сл. свидѣтельство Михалона Литвина: «Крестьяне, оставивъ поле, идутъ въ шинки и пируютъ тамъ дни и ночи, заставляя ученыхъ медвѣдей увеселять себя пляскою подъ волынку» [1]).

---

[1]) А. В. Стороженко, С. Ф. Кленовичъ и латинская его поэма Роксоланія (Кіевъ 1881), стр. 32. Л. Н. Майкову я обязанъ знакомствомъ съ текстомъ Роксоланіи, въ изданіи Мѣржинскаго. Сл. Roxolania Sebastiani Sulmyrcensis Acerni, civis Lublinensis, у Mierzyński, De vita moribus scriptisque latinis S. F. Acerni (Berolini, 1857).

Русскіе медвѣдчики заходили въ XVI вѣкѣ на западъ: въ Германію, по свидѣтельству Мозеллана (Paedologia, Dialog. XXIII) [1]), и можетъ быть, и далѣе: Аріосто (Orl. Fur. c. XI, st. 49) сравниваетъ горделивое презрѣніе Роланда къ обступившимъ его врагамъ съ невозмутимостью медвѣдя, водимаго русскими или литовскими поводырями, когда на него лаютъ собаченки:

Ma come l'orso suol, che per le fiere
Menato sia da Rusci o da Lituani,
Passando per la via, poco temere
L'importuno abbaiar di picciol cani,
Che par non se li degna di vedere:
Così poco temea di quei villani
Il paladin.

Хожденіе славянскихъ поводырей на западъ могло начаться гораздо ранѣе XVI вѣка, если объяснить въ нашемъ смыслѣ кличку медвѣдя: Wislau, о чемъ говорено было выше (стр. 171).

Рядомъ съ скоморохами медвѣдчиками становились скоморохи *кукольники* [2]). Разсказъ Олеарія [3]) не только указываетъ на тѣсную связь тѣхъ и другихъ, но и знакомитъ насъ съ характеромъ скоморошьихъ фарсовъ, вѣроятно, доживающихъ свою исторію въ той или другой масляничной или святочной игрѣ, но дававшихъ сюжеты и кукольной комедіи. «Подобныя срамныя дѣла уличные скрипачи воспѣваютъ всенародно на улицахъ, другіе-же комедіанты показываютъ ихъ въ своихъ кукольныхъ представленіяхъ за деньги простонародной молодежи и дѣтямъ, а вожаки медвѣдей имѣютъ при себѣ такихъ комедіантовъ, которые, между

---

[1]) Сл. Massebieau, Les colloques scolaires du XVI s. et leurs auteurs, Paris 1878, p. 92 (указаніе А. Н. Майкова).

[2]) Костомаровъ, Очеркъ домашней исторіи и нравовъ великорусскаго народа въ XVI—XVII столѣтіяхъ, стр. 140; Забѣлинъ, l. c. II, 435.

[3]) Путешествіе Олеарія, перев. Барсова, стр. 178—9.

прочимъ, тотчасъ же могутъ представить какую-нибудь шутку или Klücht (шалость), какъ называютъ это Голландцы. Для этого они обвязываютъ вокругъ своего тѣла простыню, поднимаютъ свободную его сторону вверхъ и устраиваютъ надъ головой своей такимъ образомъ нѣчто въ родѣ сцены (theatrum portatile), съ которою они ходятъ по улицамъ и показываютъ на ней изъ куколъ разныя представленія». — Можетъ быть, фреска Кіевскаго собора, изображающая игры, пляску и фиглярство скомороховъ [1]), сохранила въ лѣвой, къ сожалѣнію, потертой половинѣ, память о кукольникѣ-невроспастѣ, заставлявшемъ двигаться марьонетки при помощи шнурковъ. Такъ понимаю я фигуру, слегка наклоненную передъ крытымъ помостомъ, верхняя часть котораго наискось завѣшена занавѣсомъ, тогда какъ средняя представляетъ сцену; руки фигуры протянуты впередъ, какъ-бы управляя шнуромъ — занавѣса или куколъ? [2]). Вспомнимъ нѣмецкихъ и провансальскихъ кукольниковъ и отождествленіе: tocha = mima. Въ древнемъ переводѣ Малалы *куклы, игры*

---

[1]) Въ послѣдній разъ издана Прохоровымъ, Матеріалы по Исторіи русскихъ одеждъ и обстановки жизни народной (1881 г.), къ стр. 60.

[2]) Игры и пляска скомороховъ, изображенныя на софійской фрескѣ, напоминаютъ мнѣ описаніе другаго рода скоморошьихъ игръ въ одномъ эпизодѣ Слова Даніила Заточника, въ редакціи, изданной Ундольскимъ (стр. 119—120): «инъ в'спадъ на ѳарь, бѣгаетъ чрезъ подрумие, отчаꙗвся живота, а иный летаетъ съ цр҃кви ли съ высоки полаты паволочиты крилы, а инъ нагъ мечется во ѡгнь, показующе крѣпость сердець своихъ царемъ своимъ; а инъ, прорѣзавъ листа, ѡбнаживъ кости голеней своихъ, кажетъ цареви своему, являетъ ему храборство свое.... а инъ, привязавъ вервь къ уху цр҃ковному, а другий конецъ къ земли, ѡтнесъ далече цр҃кви и по тому бѣгаетъ доловъ, емся ѡдною рукою за конецъ на верви той, а въ другой руце držа мечъ нагъ; а инъ, ѡбвився мокрымъ полотномъ, борется рукопашь с лютымъ звѣремъ». Сл. въ житіи св. Поппона описаніе игръ гистріоновъ въ присутствіи императора Генриха I: «ursis etiam nudus quidam vir, membra melle perunctus, exhibetur, a quo etiam plurimum pro periculo suimet timetur, ne forte ab iisdem ursis ad ossa sui, melle consumto, perveniretur». Muratori, l. c. стр. 848.

кукольныя отвѣчаютъ греческому: τῶν σκηνικῶν: «въ црство Клавдия Антиωхійстіи Соури пятьигрьна година. просиша празновати куклами дѣтьсками (?), на столпъ лаженїемъ, бранїемъ, оутеканїемъ кон'скымъ, сѣчевнымъ и преспѣванїемъ» = κατὰ πενταετῆ χρόνον πολύτροπον θέαν.... σκηνικῶν, θυμελικῶν καὶ τραγικῶν καὶ ἀθλητῶν ἀγῶνα καὶ ἱππικῶν καὶ μονομάχων (ed. Bonn. l. X, p. 248—9); «творити *игры скомрашьскыя и* [*с*]*коукольныя* и всѣхъ борїи сноузныхъ и пѣшихъ оуристанїи» = ἀγῶνας ἀκροαμάτων καὶ θυμελικῶν, σκηνικῶν πάντων καὶ ἀθλητῶν καὶ ἱππικὸν ἀγῶνα (ib. l. IX, p. 224—5)[1].— Въ «въпрошеніи апостольскомъ о мукахъ и о грѣсѣхъ и о покаяніи и обрѣтеніи милости господней»[2]) запрещаются «*игры, глоголемыѧ куклы, и скоморохи*, и русалїею плѧшющаѧ».

«Игры, глаголемыя куклы», апостольскихъ вопрошаній вызываютъ общее объясненіе.

Миклошичъ[3]) объясняетъ новогреч. κοῦκλα = кукла (которое, по нашему мнѣнію, слѣдуетъ отдѣлить отъ однозначущаго κοῦτζα) перенесеніемъ съ русскаго, производя русск. кукла (= болг. кукла) отъ турецк. qouqla. Иначе Cihac[4]): турецкое слово онъ выводитъ изъ новогреческаго, оставляя открытымъ вопросъ о происхожденіи какъ послѣдняго, такъ и соотвѣтствующаго русскаго. Я усматриваю источникъ въ среднелатинскомъ (caucula) = caucularius, coclearius, cauculator, по Дюканжу собственно: «qui *poculis amatoriis*, cibis vel phylacteriis.... mentes quorundam inficiunt», а далѣе вообще: circulator, praestigiator. Какое слово лежитъ въ основаніи приведенныхъ, я рѣшить не берусь: среднелат. caucus,—a, среднегреч. καῦχος, καύχα, καύκα = famulus,—a, amasius,—a, (црквнсл. кавъка = παλλακή);

---

[1]) Сл. Срезневскій, Свѣдѣнія и Замѣтки № LXXXIV, стр. 119—120, 121.

[2]) Тихонравовъ, Пам. отреч. русск. лит. II стр. 31.

[3]) Miklosich, Die Slavischen Elemente im Neugriechischen (1870), 19.

[4]) l. c. II, a. v. cocúta, p. 649.

среднелат. caucus, среднегреческ. καῦκος = calix, patera (тоже: καύκαλον, καυκάλιον = црквнсл. кавкалъ, ковкалъ); въ греческомъ глоссаріи a. v. ψηφᾶς Ducange отождествляетъ это слово съ среднелат. calculator = *cauculator*: «qui calculis et globulis videntium oculos fallunt».

Caucula могло дать староверхненѣм. goucal, goukil, coukel = praestigium, средневерхнен. gougel, goukel = närrisches treiben, possen, zauberei, blendwerk; сѣв. kukl = gauckelei, zauberische verblendung, taschenspielerei; шведск. діалект. kukkel = zauberei, narretei. Въ основѣ могло лежать конкретное представленіе — не художества, а художника: сл. въ нѣм. глоссахъ geyckel = magus, gögl = mimus; средневерхненѣм. gaukel: hanswurst — и gaukler; сл. швейцар. gäuggel = geck, auch eine vermummte person zur belustigung des volkes; швабск. göckel = gaukler. Какъ приведенныя формы слова связываются съ caucula, такъ другія, болѣе распространенныя, примкнули къ caucularius, причемъ на новыя сложенія могли повліять близкія по значенію и созвучію: jocularius, jocularis. Оттуда: староверхнен. gougulâri, gouculâri, caucalâri, gouggilâri; средневерхнен. gougelaere, goukelaere и т. д., сѣв. kuklari, шведск. koklare, и цѣлый рядъ діалектическихъ отраженій въ германскихъ нарѣчіяхъ и въ славянскихъ заимствованіяхъ: чешск. keyklar, польск. kuglarz, верхнелуж. kekleŕ: всѣ съ значеніемъ кудесника, фокусника, паяса и т. п. — Гриммъ[1]) отрицаетъ необходимость указаннаго нами производства, считая вѣроятнымъ: 1) что староверхнен. gougulâri могло, наоборотъ, повліять на среднелат. формы: jocularis, jocularius; 2) что вліяніе послѣднихъ словъ допустимо развѣ для немногихъ нѣмецкихъ выраженій понятія gaukler: jaukeler, jeukeler, jokeler; 3) что среднелат. caucularius и т. п. отразилось, быть можетъ, въ діалектическомъ kocheler, coechler

---

[1]) Deutsches Wörterbuch, a. v. gaukel, gaukeln, gaukelmann, gaukler и въ производныхъ; сл., наоборотъ, въ словарѣ Weigand'a и средневерхненѣмецкомъ Lexer'a.

и, какъ общій субстратъ разбираемой группы нѣмецкихъ словъ, не допустимо уже потому, что его не знаютъ среднелат. памятники, записанные въ Германіи. Но именно въ таковомъ мы нашли форму cocula = caucula; я имѣю въ виду указанную выше глоссу: choraula, caraula, choraules, *cocula* = joculator и т. п. (см. стр. 146—7).

Если наше построеніе вѣрно, то понятіе gaukel = praestigium выработалось изъ конкретнаго caucula-gaukel-praestigiator; въ этомъ именно смыслѣ слѣдуетъ понять запретныя «игры, глаголемыя куклы»: это — caucula, староверхнен. caukel, сѣв. kukl = praestigium, который творили скоморохи — и въ то-же время: марьонетка, pupa; сл. нѣм. gaukel-mann: gaukler, histrio, — и signum mobile, neurospasta, pupa praestigiatoris, citeria. Подобное соединеніе понятій: знахарства и жонглёрскаго фокуса, продѣлки, уже встрѣтилось намъ при словѣ bastel; въ французскихъ процессахъ противъ колдуновъ, начала XVII в., *маріонетками* (marionnettes) названы — домашніе духи, которыхъ обвиняемые держали у себя, въ образѣ лягушекъ, обезьянъ и т. п. [1]); русск. кукла встрѣчается съ значеніемъ колдовства: въ Орловской губерніи такъ именно зовется за́вертка, за́крутка, закру́та въ хлѣбѣ, завой колосьевъ знахаремъ, на порчу того, кто сниметъ куклу — куклю Бѣлоруссовъ [2]). Что понятіе куклы = pupa вызывало представленіе о сверткѣ, узлѣ и т. п.— понятно само собою; и вотъ въ Псковской губерніи кукла означаетъ: «около 20 фунтовъ льна въ связкѣ», какъ франц. poupée = кукла и — початокъ, кудель, pâquet d'étoupes dont on garnit le fuseau.

Отъ понятія знахаря-кудесника мы пришли къ значенію кудесничества, знахарства и наконецъ къ его орудію: куклѣ. Этотъ переходъ не единичный: 1) греч. κόβαλος=«δαίμονές τινες

---

[1]) Magnin, Histoire des marionnettes en Europe, 2-e éd. p. 110—11.

[2]) Даль; о закрутѣ сл. Аѳанасьевъ, П. В. III 515—516; Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни, стр. 64.

σκληροὶ περὶ τὸν Διόνυσον», βωμολόχος, среднелат. cobalus = qui lusu assimulato fallit, vel parasitus, vel blatero, hallucinatorque vel praedo, vel sicarius; scurra и—носильщикъ [1]) — измѣнилось (черезъ понятіе: ряженаго, пугала, чучела?), съ одной стороны, до значенія куклы, kobolt, которой орудуютъ фокусники; съ другой— шаловливаго духа [2]) — 2) исп. zaharron = ряженый, потѣшникъ; но тѣ xafarrones, которыхъ показываютъ испанскіе joglares (Rom. de Alixandre, copl. 1798) вмѣстѣ съ обезьянами, вѣроятно, ни что иное, какъ куклы — чучелы (сл. пров. simils ni bavastels). 3) Въ кормчей XIII вѣка читается слѣдующее мѣсто, приведенное Востоковымъ [3]): *«глѣмыꙗ лоутъкы и позорища ихъ»* = τοῖς λεγομένοις μίμοις καὶ τὰ τούτων θέατρα; сл. въ приведенномъ выше текстѣ апостольскихъ вопрошаній: *«игры, глаголемыѧ куклы и скоморохи»*. Миклошичъ сравниваетъ староверхненѣм. lotar, средневерхнен. loter, lotter, loder (нижнен. lodder, loder, loderer)=taugenichts, schelm — и gaukler, possenreisser, о которомъ нѣмецкіе памятники поминаютъ за одно съ «varende lûde» и шпильманами: онъ обучаетъ обезьянъ и собакъ, является на свадьбы и т. п.; сѣв. loddari, англос. loddere = scurra; сербск. лотар, польск. łotr, рум. lótrŭ, нашъ лодарь, лодырь.—Миклошичъ привлекаетъ сюда-же и готск. liuthareis = cantor; я напоминаю: лат. ludio, среднелат. ludio = spelman; лат. ludia = жена гладіатора, среднелат. ludia = speylwyp, joculatrix, lena; среднегреч. λουδάριος = ludarii, gladiatores; среднелат. ludarius: spilman, schimpfer; можетъ быть, старофранц. loudier, обыкновенно производимое отъ среднелат. lodia = tugurium (франц. loge); сл. у Валафрида Страбона: ludorum exhibitores, carminum

---

[1]) Ducange, Gloss. med. et inf. lat. a. v. cobalus; Lobeck, Aglaophamus II, 1321, 1323.

[2]) J. Grimm, Deutsche Myth. 4. Ausg. p. 414—416. Иначе въ Deutsch. Wb. (и у Lexer'a) a. v. kobolt: сравниваются англосакс. cofgodas = lares, cofgodu = penates.

[3]) Словарь церковнослав. яз. a. v. лоутъкъ; Miclosich, Lex. a. v. Сл. Lexer, l. c. подъ loter; Cihac, l. c. II p. 176—7, a. v. lótrŭ.

pompatici relatores; среднегреч. λουδεμπιστὴς = «ὁ ἄρχων τῶν παιγνίων· λοῦδα γὰρ τὰ παίγνια τοῖς Ῥωμαίοις»; «λουδεμπιστής ἑρμηνεύεται ὁ διακοριστὴς, ἤγουν ὁ παρθενοφθόρος, λοῦδοι γὰρ παρὰ Ῥωμαίοις ἡ φθορά»; λουδεμπιστής = ἀρρητοποιός; сл. въ переводѣ Иловицкой Кормчей: «на колесницахъ оурисканые творе, или самоборьць, или пѣшь оурискание творе на позорищихь, или *игрищемъ старѣишина*, или борьць» = Ἡνίοχος ἢ μονόμαχος ἢ σταδιοδρόμος, ἢ λουδεμπιστὴς ἢ λουδεπάκτης ἤτοι παιγνίων ἄρχων, ἢ Ὀλυμπικὸς и т. д.; сл. еще λουδοτρόφος (или λουδιοτρόφος) = ἐπιστάτης μονομάχων [1]). — Къ этой группѣ словъ примыкаютъ, быть можетъ, *москолудити* = μιμολογούμενοι, *москолудъ* = τινῶν γελοιαστῶν; (играми и) *москолудіемъ* (и піанствомъ): τῆς μιμολογίας [2]); и *лоутъкъ*, mimus, histrio, и далѣе (черезъ понятіе ряженаго, чучела) [3]) сербск. лутка, чешск. loutka, польск. łątka, бѣлор. лялька = кукла. Укажу въ заключеніи еще на отрывокъ поученія изъ Дубенскаго сборника XVI вѣка: «А о турехъ и ѡ *лодыгахъ* и ѡ *коледницехъ* и про беззаконныи бои вы попове уимаете дѣтей своихъ» [4]), и въ грамотѣ Алексѣя Михайловича 1648 года на нареканіе противъ тѣхъ, которые «медвѣди водятъ и съ собаками пляшутъ, зернью и карты и шахматы, и *лодыгами играютъ*». Сл. съ другой стороны русск. лотыги = марнотравцы (Памва Берында).

Рядомъ съ этимъ развитіемъ значеній совершается и обратное: отъ конкретнаго понятія куклы — чурки, куклы — свертка, къ чучелѣ, ряженому, пугалѣ, наконецъ, къ шаловливому духу. Разумѣется, не вездѣ развитіе сохранило всѣ элементы такой именно

---

[1]) Ducange, Gloss. med. et inf. graec. a. v. λοῦδος, λουδάριον, λουδεμπιστής, λουδοτρόφος; Diefenbach, Nov. Glossarium a. v. ludarius, ludia, ludio; Jagič, Opisi II p. 133.

[2]) Срезневскій, Свѣдѣнія и Замѣтки № LXXXVII p. 172 (изъ житія Андрея Юродиваго).

[3]) Терещенко, l. c. VII, 294: «Лѣтописи наши называютъ переряживанія — *лудами* (отъ лат. ludex)»(?).

[4]) Срезневскій, l. c. № LVII p. 314.

послѣдовательности: 1) новогреч. κοῦτζα, κουτζοῦνα, κοτζοῦνα, κοσῶνα = кукла (κουτζός = mutilus, truncatus, κούτζουρον = truncus и т. п.) указываютъ на понятіе чурки, отрубка, какъ 2) исп. muñeca: кисть, кулакъ, кукла (въ послѣднемъ значеніи и muñeco); сл. франц. moignon: отрубокъ какого-нибудь члена; итал., въ Комо: mugnà—карнать, въ Романьѣ: mugnac = колода, обрубокъ (но франц. mannequin отъ флам. maneken=Männchen); 3) нѣм. docke, средневерхнен. tocke, староверхненѣм. tocka = кукла — и docke = ein meist walzenförmiges Stück, ein Klotz, Zapfen, eine kleine Säule, gewöhnlich von Holz. Гриммъ (D. Wb. a. v.) считаетъ послѣднее значеніе основнымъ: древнѣйшія куклы дѣлались, вѣроятно, изъ деревянной чурки, грубо обтесанной и обмотанной тряпками; оттуда, быть можетъ, и особое значеніе docke: Strang von gesponnenem Flachs, Wolle, Seide, «manipulus lanae vel lini aut canabis qui ex colo pendet et fuso trahitur». Дальнѣйшее развитіе приведетъ насъ, черезъ представленіе ряженаго, чучела, некрасиваго, одѣтаго въ лохмотья человѣка, пугала (Швейцарія), къ понятію альпа, эльба, демоническаго существа, котораго въ Швейцаріи зовутъ doggi, toggeli, doggeli. Предположеніе Гримма, что куклы могли первоначально изображать эльбовъ, домашнихъ духовъ и т. п., не представляется мнѣ необходимымъ; 4) средневерхнен. butze: обрубокъ, комокъ (klumpen), нѣм. bützel—недоростокъ, голл. but—толстый, коренастый ребенокъ—и нѣм. butze = larva, manducus, кобольдъ, verbutzen = verkleiden, vermummen; fastnachtbutz — ряженый на масляницѣ; butzemann тоже что bockelmann = святочная (первоначально, козлиная?) маска, являвшаяся рядомъ съ Бертой (Frank, Heillosichk. 33: Pan wirt geacht der Gott sein, den die Kinder Bockelmann oder Bercht heiszen): румынскій береза съ козлиной харей [1]); — 5) taterman = средневерхнен. kobold,

---

[1]) Grimm, D. W. a. v. butze, fastnachtbutz, bockelmann; id. Deutsche Myth. 4-е изд. p. 418—20 (иное объясненіе); Lexer, Mittelhochd. Handwb. a. v. butze.

figur im puppenspiele, очевидно, не отъ Tater = татаринъ, какъ полагаютъ иные, а въ связи съ сѣв. töturr, англ. tatters = тряпки: тряпичная кукла. — 6) романское *baga: свертокъ, узелъ, вьюкъ (сл. Diez, Wb. a. v. bagatella); ит. bagatella: giuoco di mano, fatto da giocolieri; «cognomine vocatus el Bagatella, propter ejus cavillationes umbratiles et pueriles, vel quod illam artem noverit bagattandi» (Muratori, t. 2, p. 214 c. 2); среднелат. bagattare: nugare, tricari (Ducange, Gloss. lat. a. v. bagattare); сл. magatelli = bagatelli = марьонетки у Кардана [1]).

И такъ наши скоморохи *творили* или показывали *куклы* — въ томъ и другомъ смыслѣ этого слова. Ихъ любили въ народѣ, зазывали въ дома и на пиры; они являлись на братчины [2]); церковь внимательно слѣдила за представителями свѣтскаго, стало быть, языческаго веселья. «Сатанино замышленіе, тои бо позоры наоучилъ смѣхотворца и кощунникы и *скомраси* и игреца, да тѣхъ злыми дѣлы изращаа ихъ погубитъ», говорится въ «Словѣ о Христіанствѣ» [3]). «Како бо позорующе не то-же ли творятъ? Аще пустошникъ что глумаса изречетъ, тогда сии больма смѣютса, его-же бы дѣла злословнаго кощунника бьюще отгнати. Но и зраще чюдатса: тіи оучатъ злу, друзіи же и мзды игрецемъ даютъ, тѣмъ боліи ѡгнь на свою выю збираютъ. Аще ни зрѣли бы ни дивилиса имъ, то оставили бы пустованіа; не токмо бо диватса зра, но и словеси ихъ извыкли, да егда въ пиру или гдѣ са зберутъ, то подобно бы христьаномъ глаголати ѡ пророчьствѣ и ѡ оученіи сватыхъ, (то сии въ того мѣсто) глаголютъ: (се глаголеть) онъ сій *скоморохъ* или онъ игрецъ и кощунникъ; тѣмъ многы себѣ пути готоватъ ведуще въ муку вѣчную». — «Смѣха бѣгаи, лихаго *скомороха* и сла точьхара(?)

---

[1]) Magnin, l. c., p. 71—2.

[2]) Бѣляевъ, l. c. стр. 78.

[3]) См. Журналъ Мин. Нар. Просв. 1854 г. ч. LXXXIV: Слово о Христіанствѣ, стр. 182—4 = Лѣтописи русск. лит. и древн. IV, Смѣсь, стр. 111—112. Слова въ скобкахъ заимствованы изъ послѣдняго текста.

и гудцѧ (въ ркп. судцѧ) нѣ оуведи оу домъ свои глума ради», поучаетъ Зарубскій черноризецъ Георгій (XIII в.): . . . «дьꙗволи бо то суть всегда сии, съмысци и созваньꙗ и весѣльꙗ блудьскаꙗ, бо то ѥсть краса и радость бѣсꙗщихсѧ ѡтрокъ» [1]). — «Въ домъ свой къ женѣ и дѣтемъ приводиши *скоморохи*, плясци, скверно-словци, погубляя себе и дѣти, и жену, и вся сущая въ дому паче потопа онаго» (Митрополитъ Даніилъ) [2]). — Домострой нападаетъ на *скомороховъ* «и ихъ дѣло, плясаніе и сопѣли» (изд. Яковлева, стр. 73); Стоглавъ, гл. 93, повторяетъ нареканія Трулльскаго собора противъ «плясцовъ и скомороховъ»; его харастеристика современнаго скоморошьяго попрошайничества, «насильнаго» игранія, о которомъ говорятъ и грамоты, едва-ли не отзывается благочестивымъ шаржемъ: «Да по дальнымъ странамъ ходятъ скоморохи, совокупляяся ватагами многими по штидесятъ и по семидесятъ и до ста человѣкъ, и по деревнямъ у крестьянъ сильно ѣдятъ и пьютъ и изъ клетей животы грабятъ, а по дорогамъ людей разбиваютъ» (гл. 41, вопросъ 19).—Грамоты 1648 и 1649 годовъ совокупили всевозможныя реальныя обвиненія противъ *«глумнѣнія и скоморошества»* и его представителей, ходившихъ съ медвѣдями, домрами, гуслями, волынками, дудами «и со всякими игры»: «и многіе люди, забывъ Бога и православную крестьянскую вѣру, тѣмъ *прелесникомъ и скоморохомъ* послѣдствуютъ, на безчинное ихъ прелщеніе сходятся по вечеромъ и во всенощныхъ позорищахъ на улицахъ и на поляхъ, и богомерскихъ и скверныхъ пѣсней и всякихъ бѣсовскихъ игръ слушаютъ, мужесково и женсково полу и до сущихъ младенцевъ» (грамота 1649 г.). — «Сатанинскія игры *скомороховъ*», о которыхъ говорилъ въ томъ-же XVII вѣкѣ неизвѣстный священникъ, авторъ Статира [3]), не преминули попасть въ статью Требника. «Согрѣшихъ в сладость, слушаѧ гуденіѧ гуслей и арганъ и трубъ

---

[1]) Срезневскій, Свѣд. и Зам. № VII, стр. 56.

[2]) Жмакинъ, l. c. стр. 559.

[3]) Указаніе А. Н. Майкова. Сл. Духовную бесѣду 1858 г.

и всѧкого *скоморошества,* бѣсовскаго неистовства, и за то имъ и м҆зду давахъ», читается въ чинѣ исповѣданія мірянъ; «или сотворилъ еси пиръ съ смѣхотвореніемъ і плѧсаніемъ, или слушалъ еси *скомороховъ* или гуселниковъ, или пѣлъ еси пѣсни бѣсовскіѧ или слушалъ еси іныхъ поющихъ?» (вопросы священника на исповѣди) [1]).

Византійскій церковный ригоризмъ, осудившій профессію потѣшника, какъ грѣховную, былъ только послѣдователенъ, уготовивъ ему и въ будущей жизни подобающее наказаніе. Эти угрозы перешли и на Русь, въ переводахъ греческихъ эсхатологическихъ сочиненій, отразились въ самостоятельныхъ произведеніяхъ того-же характера и, черезъ ихъ посредство, въ народныхъ поэзіи и искусствѣ. Въ словѣ Палладія мниха «О второмъ пришествіи Христовѣ» — «плясцы и свирѣльцы и гусленици и смычницы и смѣхотворцы и глумословцы отъидутъ въ плачь неутѣшный никогдаже»; въ древне-русскомъ словѣ «о небесныхъ силахъ» караются въ мытарствахъ «буе слово, срамословіе, бестудныя словеса и плясаніе, еже въ пиру и на свадбахъ и въ павечерницахъ и на игрищахъ и на улицахъ» — и тѣ, «еже басни баютъ и въ гусли гудутъ»; въ изображеніяхъ страшнаго суда по русскимъ подлинникамъ плясуны являются повѣшенными за пупъ, какъ въ духовныхъ стихахъ, создавшихся подъ впечатлѣніемъ тѣхъ-же идей, «плясуны и волынщики» осуждены на повѣшенье надъ каменными плитами и на гвоздье желѣзное; либо:

Еретники и клеветники изыдутъ въ преисподнія,
Смѣхотворцы и глумословцы въ вѣчный плачь.

Понятно въ этой связи, что въ «Сказаніи о скончаніи міра и о Антихристѣ», приписанномъ св. Ипполиту, послѣднія времена характеризуются тѣмъ, что всюду будутъ пѣться «пѣсни вражія», тогда какъ въ житіи Андрея Юродиваго послѣдній царь Византіи, имѣющій явиться въ пору Антихриста, проявитъ свое благочестіе

---

[1]) Выдержки изъ Требника сообщены мнѣ Н. С. Тихонравовымъ по ркп. его библіотеки.

тѣмъ именно, что не будетъ въ городѣ «на сопѣльника, ни гудьца. ни поющаго или ино что либо творящаго лихо дѣло». Русская интерполированная редакція псевдо-меѳодіевскаго Откровенія воспроизводитъ это пророчество такимъ образомъ: «Тогда не будетъ.... ни чародѣя, ни *скомороха* (сверильника) [1]).

Нравственная оцѣнка скоморошества съ точки зрѣнія свѣтскихъ людей, въ сущности, сходилась съ церковной, не доходя лишь до крайностей ея практическихъ выводовъ. Твоя наука «что скоморошить и у христіанъ деньги выманивать», говоритъ князь скомороху, вызвавшемуся вступить въ преніе съ жидовскимъ философомъ. «Княже мой господине, отвѣчаетъ тотъ, и христіанъ обманывать надобно умѣючи: збодливаго обманить, а середняго возвеселить, а скупаго добра и податлива учинить. А, не учась, и у христіанъ ничего не добыть, и головы своей не прокормить». И онъ побѣждаетъ ученаго противника не столько знаніемъ, сколько находчивостью и нахальствомъ [2]). Это требовало своего рода дрессировки, служившей цѣлямъ смѣха, но вызывавшей презрительное снисхожденіе къ тѣмъ, кто подвергалъ ей себя:

Свѣтильникъ да свѣтитъ, огнемъ ся снѣдаетъ,
Кощунникъ да тѣшитъ, самъ ся изнуряетъ,

говоритъ Симеонъ Полоцкій [3]), а русскій бояринъ у Маскѣвича сравниваетъ западные танцы съ потѣшнымъ скаканіемъ фигляра. скомороха: «что за охота ходить по избѣ, искать, ничего не потерявъ, притворяться съумашедшимъ и скакать скоморохомъ (skakać jak kuglarz = gaukler)! Человѣкъ честной долженъ

---

[1]) Сл. Сахарова, Эсхатологическія сочиненія и сказанія въ древне-русской письменности и т. д. 1879 г. стр. 67, 111, 136—7, 164. 187, 243, и источники, тамъ указанные.

[2]) Слово о вѣрѣ христіанской и жидовской, Лѣтоп. русск. лит. и древн. III 61—78.

[3]) Л. Майковъ, Симеонъ Полоцкій, Древняя и Новая Россія 1875 г., № 11, стр. 226.

сидѣть на своемъ мѣстѣ и только забавляться кривляніями шута, а не самъ быть шутомъ для забавы другаго: это не годится» [1]).

Этотъ отрицательный взглядъ свѣтскихъ либо свѣтски-образованныхъ людей на скоморошье дѣло мирился практически съ институтомъ шутовъ, какъ народная пословица: Богъ далъ попа, чортъ скомороха — съ дѣятельнымъ участіемъ послѣдняго въ *народной обрядности*. Его роль въ *свадебномъ обиходѣ*, засвидѣтельствованная церковными и правительствованными запретами, пережила его историческое существованіе, какъ члена отдѣльнаго института, сословія. «Не подобаеть хрьстьяномъ въ пирехъ и на свадьбахъ бѣсовьскыхъ игръ играти, аще ли то не бракъ наричетсѧ, нъ идолослужение, иже суть: плѧсба, гоудьба, пѣсни бѣсовскыѩ, сопѣли, боубьни и всѧ жертва идольска», говорится въ Словѣ Христолюбца по рукописи конца XV вѣка [2]). — «Въ мірскихъ свадьбахъ играютъ глумотворцы и органники и смѣхотворцы и гусельники, и бѣсовскія пѣсни поютъ; и какъ къ церкви вѣнчатися поѣдутъ, священникъ со крестомъ будетъ, а предъ нимъ со всѣми тѣми играми бѣсовскими рыщутъ». Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Стоглава (гл. 41, вопр. 16) говорится: «къ вѣнчанію ко святымъ церквамъ *скоморохомъ* и глумотворцемъ предъ свадьбою не приходити». Такъ уже въ статьѣ о многихъ неисправленіяхъ, «неугодныхъ Богу и не полезныхъ душѣ», приписываемой владыкѣ рязанскому Кассіану: «свадбы творятъ и на браки призываютъ ереевъ со кресты, а *скомороховъ* з дудами» [3]). То-же въ грамотѣ 1648 г.: «Да въ городскихъ же и въ уѣздныхъ людѣхъ у многихъ бываютъ на свадьбахъ всякіе безчинники и сквернословцы и *скоморохи* со всякими бѣсовскими игры». — Когда въ былинахъ

---

[1]) Pamętniki Samuela Maskiewicza, wydany przez Jana Zakrzewskiego (Wilno, 1838), стр. 39—40 (на русскій языкъ переведены Устряловымъ).

[2]) Лѣтописи русск. лит. и древн. IV, Смѣсь, стр. 94.

[3]) Лѣтоп. русск. лит. и древн., т. V, отд. V, стр. 137—9.

о «Добрынѣ въ отъѣздѣ» богатырь является на свадьбу жены переодѣтый *скоморохомъ*, (какъ въ соотвѣтствующемъ положеніи Renart, сл. выше стр. 163), «дѣтиной пріѣзжей, скоморошной, гусельной» (Рыбн. I № 26), такое именно переодѣваніе является умышленнымъ: оно шло къ обряду. Въ Бѣлоруссіи еще говорятъ: что за «веселле безъ *скоморохи*» (Носовичъ, въ Словарѣ; сл. его-же Бѣлор. пѣсни, стр. 147), какъ сербская свадьба не обходится безъ чауша или глумпача [1]), а чувашская безъ музыканта, игрока на гусляхъ либо *сурнаѣ* — не *сурнѣ*-ли нашихъ скомороховъ? [2]). — Въ Орловской губерніи, передъ отправленіемъ невѣсты къ вѣнцу, поютъ:

Какъ нынче у насъ ли порошица выпадала,
Натальюшка извощичковъ нанимала,
Она семь паръ коней, восьмой возъ;
А какъ-бы кто-же *скоморошечка* да подвезъ?
Играй, играй, *скоморошичекъ* въ село до села,
Ужъ штобъ была Натальюшка весела и т. п.

Въ Малороссіи свадебные поѣзда иногда отправляются въ церковь и изъ церкви съ музыкой (бубны или рѣшета и цимбалъ), пѣснями и даже пляской; въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ существуетъ обычай въ заключеніи свадьбы *цыганить: переодѣваются* цыганомъ, цыганкой, москалемъ, жидомъ, церковнымъ старостой; иногда мущина рядится женщиной, и всѣ вмѣстѣ, въ сопровожденіи музыки, отправляются цыганить. При этомъ *цигани* и *салдати* воруютъ всё попавшееся подъ руки, а *жиды переводять*. Нѣкоторые изъ участвующихъ собираютъ деньги будто на церковь или на сиротъ и проч. Все выпрошенное и украденное потомъ продается, за исключеніемъ

---

[1]) Kanitz, Serbien 531.

[2]) Магницкій, Матеріалы къ объясненію старой чувашской вѣры, стр. 200, прим. 2. *Сурнай*, въ сущности, тоже что шыбыръ: родъ волынки.

домашней птицы, которую рѣжутъ и ѣдятъ; на вырученныя деньги покупаютъ водку. — Сходный обычай ряженья встрѣчается и въ Московской губерніи: на другой день свадьбы, когда молодые ѣдутъ въ баню, около дома ихъ и по деревнѣ ѣздятъ *ряженые* и бьютъ въ сковороды и тазы [1]). — Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Симбирской губерніи въ свадебное веселье вводится цѣлый эпизодъ драматическаго характера: на средину избы выходятъ два крестьянина-балагура и заводятъ такой (заученый) разговоръ:

Первый. Слушай-ка, Ванька, кулёшна стать,
Съумѣешь-ли на вопросъ отвѣтъ дать?
Второй. Эка-ста дѣло! Чать, умѣемъ.
Первый. Ну-ка, отгадай,
Только промаху не дай!
Второй. Ну, бай да смотряй,
Не плошай.
Первый. Поѣхалъ я на базаръ, купилъ мѣру гороху.
Второй. Ну, это хорошо.
Первый. Хорошо, да не больно.
Второй. А что-же?
Первый. Да вотъ то-же!
Поѣхалъ я горохъ сѣять,
Поднялся вѣтеръ,
Онъ и уродился рѣдокъ.
Второй. Ну, это плохо!
Первый. Плохо, да не больно.
Второй. А что-же?
Первый. Дать то-же:
Рѣдокъ да лучистъ.
Второй. Ну, это хорошо.
Первый. Хорошо, да не больно и т. д.

---

[1]) Сл. Бѣляевъ, l. c. стр. 74—6; Чубинскій, Труды Этнограф. Статист. Экспедиціи и т. д. IV, стр. 262, 272, 465; Этнограф. Сборникъ I, 191; Пермскій Сборникъ I, 99. Сл. сходный обычай въ лужицкой свадьбѣ, Haupt und Schmaler, Volkslieder, II, 236.

Въ такихъ несвязныхъ вопросахъ и отвѣтахъ проходитъ часть діалога; оказывается далѣе, со словъ балагура, что сосѣдская кошка съѣла у него сало, онъ её убилъ, изъ нея шубу сшилъ, сосѣдъ её отнялъ, а онъ у него дочку укралъ — словно эту, точь въ точь, и попъ ихъ повѣнчалъ. — Тутъ вмѣшивается дружка:

Спасибо на красномъ словѣ, господа.
Съ самаго съ испода,
А ты, дядюшка Тарасъ,
Послушай-ка лучше насъ....
Разскажемъ какъ въ высокомъ терему
Сидитъ красная дѣвица,
Собой бѣлолица,
Полна, румяна,
Безъ всякаго изъяна,
Очи орлиныя,
Брови соболиныя,
Руки бѣлыя,
Очи смѣлыя.
Ай, ребята!
Кому ту дѣвицу,
Лицомъ бѣлолицу,
Полну да румяну,
Безъ всякаго изъяну,
Взять да отвѣдать,
Да вѣкъ ни ужинать, ни обѣдать?
(обращается къ пирующимъ)
Ну-ка, кому?
Видно мнѣ одному! [1]).

---

[1]) Сообщено Л. Н. Майковымъ, напеч. Юрловымъ въ Симбирскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ 1867 г., № 37. Въ Архангельской губерніи во время свадьбы, когда женихъ пріѣзжаетъ за невѣстой, въ избу входитъ изъ числа зрителей мущина съ кочергой и держитъ рѣчь, въ которой характеризуетъ одежду гостей и выговариваетъ себѣ угощеніе. См. Труды Этногр. Отд. Общ. Любит. Естествознанія V, 1, 82.

Необходимо различить во всей этой театральной обрядности элементъ народнаго обычая и пришлый, присталый къ нему, древними представителями котораго являлись, «глумотворцы и органники и смѣхотворцы и гусельники» съ ихъ «бѣсовскими» пѣснями и играми. Народный обычай и захожіе глумцы — вотъ что противопоставлялось у насъ христіанству, какъ силы, совокупившіяся на противодѣйствіе ему; иначе въ Византіи: тамъ эти силы были, въ сущности, — одной силой, одно и тоже язычество продолжало жить и въ свадебной пѣснѣ и въ мимахъ, участникахъ брачнаго обряда. «Οἱ ἐφ' ἡμῶν καὶ ὕμνους εἰς τὴν Ἀφροδίτην ᾄδουσι χορεύοντες, καὶ μοιχείας πολλάς, καὶ γάμων διαφθοράς, καὶ ἔρωτας παρανόμους καὶ μίξεις ἀθέσμους, καὶ πολλὰ ἕτερα ἀσεβείας καὶ αἰσχύνης γέμοντα ᾄσματα κατ' ἐκείνην ᾄδουσι τὴν ἡμέραν, καὶ μετὰ μέθην καὶ τοσαύτην ἀσχημοσύνην δι' αἰσχρῶν ῥημάτων δημοσίᾳ τὴν νύμφην πομπεύουσι». Іоаннъ Златоустъ еще разъ возвращается къ этому изображенію брачнаго обряда: «διὰ τῆς ἀγορᾶς εἰς ἐπίδειξιν πομπεύουσι, μετὰ λαμπάδων αὐτὴν (т. е. τὴν νύμφην) παραπέμποντες ἐν ἑσπέρᾳ βαθείᾳ.... καὶ οὐδὲ μέχρι τούτων ἵστανται, ἀλλὰ μετὰ αἰσχρῶν ῥημάτων αὐτὴν ἄγουσι.... τί γὰρ ὁ πολὺς ὄχλος βούλεται; τί δὲ ἡ μέθη, τί δὲ αἱ σύριγγες; οὐκ εὔδηλον ὅτι ἵνα μηδὲ οἱ ἐν ταῖς οἰκίαις ὄντες καὶ βαπτιζόμενοι ὕπνῳ βαθεῖ ταῦτα ἀγνοῶσιν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς σύριγγος διεγειρόμενοι καὶ ἄνωθεν ὑπὸ τῶν δρυφάκτων κατακύπτοντες, μάρτυρες γένωνται τῆς κωμῳδίας ἐκείνης; τί ἄν τις εἴποι τὰς ᾠδὰς αὐτάς, αἵ πάσης γέμουσιν ἀκολασίας, ἔρωτας ἀτόπους καὶ μίξεις παρανόμους καὶ οἰκιῶν ἀνατροπὰς καὶ μυρίας παρεισάγουσαι τραγῳδίας, καὶ πολὺ τὸ τοῦ φίλου καὶ ἐρῶντος ὄνομα ἔχουσαι, καὶ τὸ τῆς φίλης καὶ ἐρωμένης;» Въ такомъ обиходѣ естественно принимали участіе и представители языческаго вѣрованія и веселья, и Златоустъ ратуетъ противъ тѣхъ, кто допускаетъ ихъ на свадьбы, наполняя домъ театральнымъ людомъ, мимами мужескаго и женскаго пола, плясцами и т. д. [1]).

---

[1]) Сл. выписки у Саѳы, l. c. p. 67—9.

Указанное различіе необходимо имѣть въ виду, говоря о сходныхъ нареканіяхъ Византійской и — Русской церкви на народныхъ потѣшниковъ.

Особливое вниманіе обращала церковь на участіе скомороховъ въ годичныхъ праздникахъ, освященныхъ христіанскими воспоминаніями, тогда какъ народные потѣшники обновляли въ нихъ — или и вносили новый языческій элементъ. Связь скомороховъ съ *русаліями* давно извѣстна. Русаліи[1]) — распространенное среди Славянъ, Румынъ, Албанцевъ, извѣстное въ Италіи, Испаніи и средневѣковой Греціи, названіе Пятидесятницы (Троицына и Духова дней); у Словинцевъ оно служитъ къ обозначенію какъ этого дня, такъ и Мая мѣсяца; въ Стоглавѣ оно является обобщеннымъ: «роусалии о іоанновѣ дьни и навечерии рожьства Христова и богоꙗвлениꙗ». Уже въ нашей начальной лѣтописи читаемъ: «диꙗволъ льстить и дроугыми нравы, вьсꙗчьскыми льстьми прѣваблꙗꙗ ны отъ бога, *троубами и скомрахы, гоусльми и русальи*»; то-же въ поученіи, приписанномъ въ одномъ сборникѣ Ѳеодосію Печерскому и, вѣроятно, заимствованномъ изъ Златоструя (Слово о ведрѣ и о казньхъ бж҃іꙗхъ), тогда какъ въ другомъ поученіи Златоструя (еже не преѡбидѣти цр҃кве бж҃іа и свт҃ыхъ таинъ) *скомрахи и русаліи* («о скомрасѣхъ и ѡ русаліꙗхъ») передаютъ греч. «ἐν μὲν ἱπποδρομίαις». Сл. толкованіе къ ап. Павлу, XIII вѣка: «єгда играють *роусалиꙗ ли скомороси* ли пьꙗницѣ кличють, или како сборище идольскихъ игръ, ты же въ тъ часъ пребоуди дома»[2]); тоже соединеніе встрѣтилось намъ выше въ Вопрошаніи апостольскомъ: «игры, глаголемыѧ куклы

---

[1]) Miklosich, Die Rusalien, Wien, 1864 г.

[2]) Срезневскій, Свѣд. и Зам. № XXIV; Малининъ, Изслѣдованіе Златоструя l. c. стр. 95—6 и 207—9. Интересны въ указанномъ Словѣ другія передачи слова *скомрахъ:* κιθαρῳδὸς ἢ ὀρχηστὴς = гудецъ или *скомрахъ;* ὑπὲρ δὲ ἵππων καὶ ἡνιόχων καὶ σοφιστῶν καὶ ῥητόρων = а иже ѡ *коньхъ и* ѡ *скомрасѣхъ* и ѡ пустыхъ повѣстехъ (Περὶ τοῦ μὴ καταφρονεῖν τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας καὶ τῶν ἁγίων μυστηρίων).

и скоморохи и русалїею плашющаѧ», почему Азбуковникъ толкуетъ: *роусалїꙗ* = игры скоморошескія [1]).

Интересенъ для нашего вопроса эпизодъ изъ житія св. Нифонта [2]): «и се ѡбрѣтесꙗ члвкъ скача съ сопѣльми, и идꙗше съ нимь множьство народа, послоушахоу кго.... ѡт единаго мурина съвꙗзани и ведоми ꙗко кдинѣмь оужемь поверъсты въ слѣдъ сопѣльника». Тотъ муринъ—князь бѣсовскій Алазіонъ, имя сопѣльнику—Оптіолъ. «И се видѣвше ѡканьни бѣси сего народа прельщена ѡт князя ихъ, въздрадовашасꙗ радостию великою и начаша и ти люди възоущати, ѡвы подвизахоу плꙗсати, а дроугꙑꙗ плескати и въспѣвати. И бѣсомъ съ ними плꙗшющемъ, а другꙑмъ плещющемъ ѡнѣмъ невидимо, и се моужь нѣкыи зѣло богатъ зьрꙗше съ полаты, и тъ постреченъ ѡт сотоны повелѣ предъ собою ставъши играти и плꙗсати, бѣсомъ оугодиꙗ творꙗще. И начашѧ друзии плꙗсати. Изьмъ сребрь(ни)цю болꙗринъ, дасть ю сопѣльникоу; ѡнъ-же ю прикмъ, въложи въ чьпагъ свои. Бѣси же, изьмъше сребрьницю ищьпага сопѣль(ни)коу, поустиша къ ѡ҃цю свокму диꙗволоу въ бездьноу и рѣша лоукавому бѣсоу сице: иди, рьци о҃цю нашемоу великомоу, тамо съвꙗзаному ı҃съмь: се ти жертвоу кдинъ ѡт кнꙗзь поусти, нарицакмыи Алазиѡнъ, Оупотиѡлъмъ, старѣишиноу жьрьцемъ (далѣе: Ѡптиѡлоу сопѣльникоу)». — Сатана возвеселился этому приношенію, но велитъ отнести обратно и тайно вложить въ чпагъ сопѣльнику сребро и мѣдь, «ѡскврьнивъ ꙗ своимъ ѡмраченикмь». Все это увидѣвъ «чювьствьныима ѡчима», блаженный Нифонтъ сказалъ: «ꙗко троуба събиракть вок, мл҃тва же творима събиракть ан҃глѣ бж҃иꙗ, тако же сопѣли и гоусли събираютъ ѡколо себе бестоудьныꙗ бѣсы; дьрьжаи въ сласть сопѣльника чьтѣть тьмьнаго бѣса, иже желакть пожерети вьсь миръ». Потому да удаляются всѣ отъ хитрости дья-

---

[1]) Miklosich, l. c. стр. 5—7.

[2]) Отрывки сообщаются по ркп. Румянцевскаго музея, XIII вѣка, описанной Полѣновымъ въ Извѣстіяхъ Имп. Ак. Наукъ и т. д. X стр. 374 слѣд.

вольской, «наипаче ѡже своѥ имениѥ пронырливомоу бѣсоу даютъ, ѥже соуть *роусалиꙗ и игрьци*». — Приведенный нами отрывокъ житія выдѣлялся изъ него и въ этомъ видѣ нерѣдко встрѣчается въ рукописяхъ подъ заглавіемъ: «Слово ѕвятаго Нифонта о русаліяхъ», при чемъ *игрецы* заключительной фразы замѣняются *скоморохами*: «остати всѣмъ игръ бѣсовьскыхъ и ѡт льсти дьꙗволя, наипаче (и)же своꙗ имѣньѥ дають бѣсу лукавому, *иже суть русальꙗ, а иниже скоморохомъ*» [1]).

Скоморохи слились съ русальями; ихъ пляска — служеніе бѣсу, который и самъ является въ ихъ образѣ. Одинъ старецъ, сидѣвшій въ кельѣ за рукодѣльемъ и пѣвшій псалмы, увидѣлъ нечистаго, вошедшаго къ нему дверьми, срачинина съ виду, въ *скомрашьей одеждѣ;* ставъ передъ старцемъ онъ принялся плясать — ибо тотъ задремалъ за пѣніемъ псалтыря [2]). —

---

[1]) Пам. стар. русск. лит. I, стр. 208.

[2]) l. c. стр. 202: О пляшущемъ бѣсѣ. Болѣе древній текстъ этой повѣсти указанъ мнѣ Н. С. Тихонравовымъ въ славянскомъ переводѣ Синайскаго Патерика по Синодальному пергаменному списку XII вѣка, № 551, л. 111 об.: «видѣхъ вълѣзоуща отрока двьрьцами, срацинина, *носима*(sic) *зарионъ*, и ставъ прѣдъ мноѭ нача пласати». Если, какъ полагаетъ Тихонравовъ, зарионъ = среднегреч. ζάριον, ἀζάριον, црквносл. *заръ* (сл. Jagič, Archiv f. Slav. Philol. V, 92—93; Opisi, IV, стр. 14), *зарія* (Азбуковникъ) = tesserae, alearum ludus, ταυλία (съ арабск. az-zahr = dé, откуда исп. azar, франц. hasard и т. п.), то демонъ пришелъ смущать задремавшаго старца не только пляскою, но и азартною игрою, запретною съ точки зрѣнія церкви. — Сообщаю далѣе выписку изъ письма ко мнѣ Н. С. Тихонравова: «Въ позднѣйшихъ спискахъ этого-же Патерика по другому пересказу и, можетъ быть, съ другой греческой редакціи, это мѣсто читается такъ: «Повѣдаше прѣподобный игуменъ Павелъ братии общаго жития: Въ Өеогни слышахъ, рече, ѡтъ нѣкоего старца, яко нѣкогда ми седящу въ кѣльи моей и дѣлающи ми рукодѣліе свое, и пояхъ псалтырь изо устъ, и видѣхъ влѣзша отрока дверцами моими, срачинина, въ *скомрастеи* одежди *спуком*(?), и ставъ предо мною нача плесати». Эту выписку я сдѣлалъ изъ скорописнаго сборника XVII в. моей библіотеки изъ статьи, озаглавленной:

Предположеніе, высказанное выше (стр. 152), что древній мимъ отразился въ паясѣ, Narr'ѣ средневѣковой драмы, мирится такимъ образомъ съ другимъ, усматривающимъ въ послѣднемъ типѣ отраженіе комической роли дьявола въ старинныхъ мистеріяхъ[1]). Дьяволъ и фигляръ отождествились; сами бѣсы—скоморохи играютъ на русаліяхъ, говорится въ пересказахъ приведенной выше легенды о Нифонтѣ: «умысли сатана, како отвратити людей отъ церкви, и, собравъ бѣси, преобрази въ человѣки, и идяше въ сборѣ велицѣ упестренѣ въ градъ, ови біяху въ бубны, друзіи въ козици и въ сопѣли сопяху, иніи же, *возложьше на я скураты, дѣяху на глумленіе человѣкомъ.... и нарекоша игры тѣ русалія»* [2]). —

Другія подробности подсказываетъ намъ Стоглавъ (гл. 41, вопр. 23): «въ *Троицкую субботу* по селомъ и по погостомъ сходятся мужи и жены на жальникахъ и плачутся по гробамъ с великимъ кричаніемъ, и егда начнутъ играть *скоморохи* гудницы и прегудницы, они же, отъ плача преставше, начнутъ скакати и плесати и въ долони бити и пѣсни сатанинскія пѣти на тѣхъ-же жальникахъ, обманщики и мошенники». Соборъ обязалъ священниковъ убѣждать свою паству, чтобы «въ кои времяна родителей своихъ поминаютъ, и они бы нищихъ покоили и кормили по своей силѣ, а *скоморохомъ* и гудцамъ и всякимъ глумцомъ запрещали и возбраняли, чтобы въ тѣ времена, коли родителей поминаютъ, православныхъ христіанъ не смущали, запрещали тѣми бѣсов-

---

«Слово отъ Лемониса о плясавшемъ бѣсе предъ мнихомъ соблазна ради, а псалма ради ищезнувшемъ .ξз.». Любопытно, что въ печатномъ изданіи этого Патерика (Лимонарь сирѣчь Цвѣтникъ иже во святыхъ отца нашего Софронія патріарха Іерусалимскаго. Кіевъ, тип. Спиридона Соболя 1628 г. л. 123 об. глава 160) подробности о скоморохѣ сглажены».

[1]) Roskoff, Geschichte des Teufels, I, стр. 386.

[2]) Костомаровъ, Очеркъ стр. 141; Православный Собесѣдникъ 1860, XI, 253; Калинскій, l. c. 340. Сл. Жмакинъ, l. c. 556 прим. 2.

скими играми» [1]). Сл. описаніе русалій у Димитрія Хоматіана, архіепископа болгарскаго XIII вѣка: жители Молизской области показываютъ «ὅτι παλαιοῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὴ ῥουσάλια ὀνομάζεται, τῇ μετὰ τὴν πεντηκοστὴν ἑβδομάδι σύνταγμα γίνεσθαι νεωτέρῳ καὶ τὰς κατὰ χώραν κώμας αὐτοὺς περιέρχεσθαι καὶ παιγνίοις τισὶ καὶ ὀρχήσμασι καὶ βεβακχευμένοις ἅλμασι καὶ σκηνικαῖς ἀρχημοσύναις ἐγκαλεῖσθαι δῶρα παρὰ τῶν ἐνοικούντων εἰς κέρδος αὐτῶν, ἐξῆλθον καὶ οὗτοι κατὰ παρὸν ἔτος, συντάξαντες ἑαυτοὺς καὶ παρασκευάσαντες ἵν' οὕτω κατὰ χώραν σκηνοβατήσωσιν» и т. д. [2]). Σκηνοβατέω = выступать, представлять что-либо на сценѣ, предполагаетъ участіе театральнаго элемента; можетъ быть, скомороховъ? Поминки покойниковъ до сихъ поръ не обходятся у Чувашъ безъ пляски и пѣсенъ и участія музыканта, обязательнаго и при похоронахъ. Вспомнимъ значеніе средневѣк. choragium и жонглёровъ-плакальщиковъ въ Лангедокѣ [3]).

Нетрудно представить себѣ, что и такія празднества, какъ *колядныя*, не обошлись безъ участія скомороха. Я укажу на аналогію византійскихъ порядковъ, на свидѣтельство Стоглава (гл. 92) и грамоты 1648 года о глумахъ и играхъ и «скаредныхъ образованіяхъ», и обращу вниманіе на нѣсколько выраженій, связывающихъ скомороха съ святочными окрутниками.

1) Црквнсл. *коудесъ, коудесьникъ* = *magus*, чаровникъ, волхвъ; древнерусск. *кудъ* = incantatio, diabolus; русск. *окуда, окýдникъ* рязанской губ. = колдунъ, волхвъ, проказникъ; *кудесить* = колдовать, ворожить; *кудесы* = чары. — *Кудесниками* зовутся въ Новгор. губерніи *святочные ряженые*, въ Кирилловскомъ уѣздѣ *кудесы*; болг. *късдены вечеръ* = канунъ новаго года. — Црквнсл. *коудешьникъ* = μῖμος, *коудешьнъ* = mimicus; коудеш-

---

[1]) Бѣляевъ, l. c. стр. 71—2.

[2]) Miklosich, l. c. стр. 3.

[3]) Сл. Магнитскій, l. c. стр. 172, 175, 180, и выше стр. 146.

наѩ творѩ = шпильманскиѩ игры [1]).—Къ извѣстному намъ древнему отождествленію: *мага* и *мима* — присоединяется и третій терминъ: *ряженія и колдовства о святкахъ*. Сл. сербск. чароица = persona in maschera, чароице = колядующіе подъ новый годъ (сл. чоројe упомянутой выше, стр. 128, масляничной забавы) — и чарати = колдовать, ворожить (Parčič, Лавровскій). Можетъ быть, и русск. колдунъ, колдовать, только народныя формы: коляды, колядовать и т. п.?

2) Малор. румын. болг. *березу* — *брезаю* я приравнялъ выше (стр. 118 слѣд.) къ нѣм. *berhte*. Въ одномъ изъ предъидущихъ изслѣдованій [2]) я понялъ отношенія Berhta'ы къ berhten такимъ образомъ, что олицетвореніе древнѣе обряда, и народная игра явилась внѣшнимъ выраженіемъ годичнаго появленія, обходовъ Берты — Рождества. Аналогію къ такому именно развитію я усмотрѣлъ въ греко-славянскомъ олицетвореніи Пятницы, о которой также сложилось представленіе, что она навѣщаетъ, обходитъ людей [3]), и которая также спустилась до вещественнаго выраженія въ обрядѣ, до «простоволосой женки», что̀ водили въ стародубскомъ полку. Какъ за олицетвореніемъ Пятницы удержалось названіе соотвѣтствующаго дня недѣли, такъ и для Берты представлялась вѣроятной такая-же этимологія: τὰ φῶτα. — Новый матеріалъ сравненія, являющійся въ малор. румын. березѣ, брезаѣ, можетъ видоизмѣнить предложенное мною построеніе. Факты представляются слѣдующіе: обрядовыя маски березы и berhte являются одинаково и въ нѣмецкомъ и въ малорусско-румынскомъ повѣрьѣ; образъ Berhta'ы — Рождества только въ первомъ; потому-ли, что во второмъ онъ утратился либо не развился? Нѣмецкой Бертѣ мы можемъ

---

[1]) Сл. м. проч. Miclosich, Lex. a. v. коудесъ, коудесьникъ, коудешьникъ, коудешьнъ.

[2]) Опыты и т. д. II, V, стр. 255 и слѣд.

[3]) Сл. Чувашскую «Эрне ватты», «недѣльную старуху», смотрящую за соблюденіемъ пятницы. Магнитскій, l. c., стр. 64, 65, 89.

противопоставить развѣ Меланку — и олицетворенную Коляду русскихъ пѣсенъ и обряда [1]). Такъ или иначе, границы обряда: береза—berhte, ставятся шире границъ олицетворенія: Berhta'ы, развившейся односторонне. Объясненіе тому можетъ быть предложено слѣдующее: олицетвореніе Berhta'ы = τὰ φῶτα примкнуло къ существовавшему уже, болѣе древнему обрядовому образу: березы, berhte. Этимологія этихъ словъ указана выше: санскр. bhraj = φλέγω, fulgeo; рум. breaz = пятнистый, пестрый, разноцвѣтный, ποικιλός; чешск. brza = Ader im Fleisch oder Holz, Flader, Maser; brzovatý = aderig, maserig. Это возвращаетъ насъ, быть можетъ, къ обычному костюму древнихъ мимовъ, такъ называемому centunculus, удержавшемуся въ традиціонной одеждѣ итальянскаго арлекина: пестрому платью, сшитому изъ разноцвѣтныхъ лохмотьевъ. Сл. о мимахъ у Sidon. Apoll. Epist. II, 2: pigmentis multicoloribus, и въ житіи св. Беральда: ab utroque latere divisis, item mixtis coloribus vestimenta variabant [2]). Такова одежда и румынскаго брезаи.—Названіе ряженыхъ въ Новгородскомъ уѣздѣ *свѣтками* отвѣчаетъ значенію березы— брезаи—berhte.

3) *Мѣхоношей* [3]) въ колядныхъ обходахъ зовется тотъ изъ *колядовщиковъ*, который принимаетъ подачки и носитъ ихъ въ мѣшкѣ до раздѣла; арханг. губ. *мѣхоноша, мѣхонъ* = вахлакъ, неловкій, неуклюжій человѣкъ; онежск. губ. = тотъ изъ числа христославцевъ, который принимаетъ на свои руки и хранитъ

---

[1]) Сл. бѣлорусскихъ ряженыхъ: богатую и бѣдную Коледу у Аѳан. П. В. III стр. 749, I стр. 780. Въ малорусской колядкѣ «*святая Васильля* дьяжу мѣсила, пироги пекла, и рогатые и букатые».

[2]) Gautier, l. c. I стр. 349, прим. 3.

[3]) Снегиревъ, l. c. II, 104; Даль, а. v. мѣхъ, и личныя сообщенія. Сл. мѣхоношу въ повѣсти о царѣ Аггеѣ, Разысканія въ области русск. духовн. стиха V, Приложеніе, стр. 149. — Носовичъ, Словарь бѣлорусск. нар. а. v. мѣхоношій, торба, торбоношій, кошелоношъ; Шейнъ, Бѣлор. нар. пѣсни, стр. 75 слѣд.; Караџић, Рјечн. а. v. торбоноша.

собранныя имъ подачки; (онежск. арханг. сибирск.) прислужникъ у лѣсовщиковъ и оленьихъ промышленниковъ, который носитъ и охраняетъ ихъ вещи и т. п.; въ рязанской губ. дѣвушки и молодцы ходятъ подъ окна славить овсень: одна изъ нихъ, несущая кошель для сбора, зовется *махоноской*, т. е. мѣхоноской.— Малорусск. *міхоноша* = провожатый нищихъ, носящій ихъ торбы или мѣха.—Въ Бѣлоруссіи *мѣхоноша*, *мѣхоношій*, *мѣхоношь*: человѣкъ, который въ артели завѣдываетъ запасомъ; сборщикъ подаваемаго при поздравленіи съ праздниками; *мѣхеда*: неповоротливая, непроворная (о работницѣ); сл. въ послѣднемъ значеніи: торба; *торбанóшій* = *мѣхоношій* (сербск. торбоноша = мѣхоноша у разбойниковъ). *Миханошей*, *миханожичемъ* зовется собственно тотъ изъ «волочебниковъ», ходящихъ славить Христа о Пасхѣ, на обязанности котораго лежитъ — носить мѣшокъ съ получаемыми за пѣсни подарками; пѣсни зовутъ его и «*кашалоносомъ*» (сл. Шейнъ, Б. Н. П. стр. 81 № 139; сл. стр. 93, № 145: Михноши—жита калошу; Безсоновъ, Бѣл. п. стр. 7, № 4: Нашъ мѣхоношь кошель носить).

Не слѣдуетъ-ли объяснить въ этой связи средневѣковыхъ карбонасовъ, о которыхъ говорятъ дубровницкіе акты въ связи съ праздниками Пасхи: carbonasii, carbonosii, carbonezi, ludus carbonassiorum. Это, несомнѣнно, ряженые; подъ латинскимъ обликомъ скрывается хорв. krabanoša, krabanosica, krabulja = маска; сл. škraban, kraban = persona in maschera [1]). Я предполагаю въ основѣ слова црквисл. крабий, крабиѧ = fiscella e vimine plexa, arcula, marsupium; словинск. krabulja, korbulo, сербск. krbulja, русск. коробъ. Крабаноша могло явиться первоначально въ значеніи мѣхоноши, обрядоваго ряженаго, откуда

[1]) Parčić, Rječn. slov. ital. i ital. slov., даетъ еще нѣсколько словъ для выраженія «persona in maschera»: čarojica, о которомъ упомянуто выше; čuvida, необъяснимое для меня, равно какъ и krinka = maschera; наконецъ buša, можетъ быть, нѣмецк. butze.

развилось общее понятіе маски, какъ maskhara дошло до него, отправившись отъ значенія потѣшника [1]).

Такими могли быть первоначально бѣлорусскіе волочебники, волочинники, fahrende Leute (сл. волокита, вольчага, волочуга, волоцуга, волочай = бродяга и т. п.), нынѣ поющіе духовные стихи, въ стилѣ и съ сюжетами колядокъ, но первоначально «игрецы», подобно колядовщикамъ [2]), болѣе ихъ сохранившіе слѣды какой-то внутренней организаціи (collegium, ватага): между ними есть *починальникъ* или *начинальникъ* = запѣвало, и *помагальники, подголосники или подхапнички, мѣхоноша* и *освистый* = острякъ, шутникъ, и *музыка*, *музычина*, *скрипка* [3]);

---

[1]) Сообщеніемъ дубровницкихъ актовъ, касающихся карбонасовъ, я обязанъ В. И. Ламанскому. Вотъ нѣсколько выдержекъ:

(1335) Die Martis 20 Martii = In minori Concilio, quod nulla persona audeat facere se *Carbonezum seu judeum* vel se trasfigurare in aliquam figuram turpem hinc ad unum annum prox. sub pena 25 ypp.

(1347) Die 22 Februarii = in Majori Consilio in quo 62, quod non obstante forma statuti loquente de *Carbonosiis*, nulla persona audeat se facere Carbonossium neque ludum Carbonossii, et ista reforma duret usque ad unum annum.

—— Die 15 Madii = In Majori Concilio in quo 96, quod licitum est facere ludum *Carbonassiorum* observando infrascripta: 1) quod ludus Carbonassiorum possit incipi in Dominica Resurrectionis Dominicae et durare usque in sequentem Dominicam; 2) quod nullus Carbonassius audeat portare secum arma ad offendendum; 3) quod nullus Carbonassius audeat facere rissam vel rumorem cum aliqua persona neque dicere verba injuriosa; 4) quod nullus ex dd. Carbonassiis audeat facere se facere Carbonassium neque ludum ipsum Carbonassiorum post sonum campane Ave Marie.

[2]) Сл. Шейнъ, l. c. стр. 105, № 150, въ волочебной пѣснѣ: Подари госцей колядовщицковъ.

[3]) Безсоновъ, l. c. стр. 20—1; сл. Шейнъ, l. c. стр. 93, 96, № 146. — У Чувашъ о Пасхѣ толпа мальчиковъ, къ которымъ присоединяются и возрастные, ходитъ по домамъ, избравъ изъ своей среды двухъ *загонщиковъ и сборщика съ пещеромъ* (сумкой, плетеной изъ лыкъ) *за плечами.* Эти избранные обыкновенно идутъ впередъ и пред-

можетъ быть и *скомороха*: по крайней мѣрѣ отрывокъ одной пѣсни у Носовича (Словарь):

> А *скоморохова* горькая доля,
> Што даюць тольки, берець и тое,

напоминаетъ выраженіе волочебныхъ:

> А *музыкова* горькая доля,
> Горькая доля, кварта горѣўки и т. д.

(Безсоновъ, l. c., стр. 7, № 4; Шейнъ, l. c. стр. 100, № 147);

или:

> А *музыкова* горькая доля
> Жонка ня любиць, ня цалуиць

(Шейнъ, l. c. стр. 93, № 145);

> *Миханожиго* горькая доля,
> Яго жонка ня любиць,
> Дайтя яму̀ кусокъ сала и т. д.

(Шейнъ, l. c. стр. 78, № 138; сл. стр. 82, № 140; стр. 96, № 146).

Интересна замѣтка Шейна въ словарѣ, приложенномъ къ его Бѣлорусскимъ пѣснямъ, а. v. *кукольникъ, кукольнички*: «родъ волочебниковъ, ходившихъ на св. Недѣлѣ (въ прежнія времена) по деревнѣ для собиранія подачекъ, съ пѣснями, возя за собою особаго устройства ящикъ съ куклами». Личныя объясненія Шейна даютъ мнѣ возможность пополнить эти свѣдѣнія: куклы движутся на колышкахъ и изображаютъ лошадокъ, обыкновенно краснаго цвѣта, среди которыхъ на бѣломъ конѣ фигурируетъ св. Георгій; тѣ лошади — его стадо. За этимъ легендарнымъ сюжетомъ, какъ за «вертепомъ» колядъ, легко предположить существованіе болѣе древняго, свѣтскаго, съ такими-же типами «хлопа», «пана», «жида», «цыгана» и т. п., какіе

варяютъ хозяевъ словами: «Идетъ полкъ (толпа), давай 200 яицъ». Домохозяинъ долженъ дать сборщику два яйца; за угощеніе, пивомъ или виномъ, толпа пляшетъ на дворѣ подъ звуки кобыз (скрипки) и высказываетъ благожеланія угостившимъ. Сл. Магнитскій, l. с. стр. 128—9, 132 прим.

до послѣдняго времени являлись на святочной сценѣ Бѣлоруссовъ, то живьемъ, въ лицѣ ряженыхъ, то въ кукольной драмѣ [1]). Если послѣдняя относитъ насъ къ древнимъ *кукламъ скомороховъ*, заподозрѣннымъ церковью, то тѣмъ интереснѣе прослѣдить слѣды первой въ современномъ народномъ обрядѣ. Въ малорусской святочной игрѣ [2]) *мѣхоноша* является колядовщикомъ, вожакомъ козы:

Не ходи, коза, у тее сельце,
Да въ тее сельце, да въ Михайловку,
А въ Михайловці всі люде стрельці,
Встрелили козу въ правее ухо,
Крозь полотенце да въ щире серце.
Пуць, коза впала, не жива стала.
А міхоноша бери дудочку,
Дуй козі въ жилу.
Надимае жила, будь, коза, жива.

Я попрошу вспомнить великорусскую святочную игру въ «лынекъ» [3]) съ сопровождающей её пѣсней:

Какъ во старова мужа молодая жена,
Вотъ на емъ, хо, хо!
Вотъ на емъ, охти мнѣ!
Ена часто неможеть, все повохиваить:
Такъ вохъ, таки вохъ! да головушка болить,
Такъ вохъ, таки вохъ! ретиво сердце щемить!
Вотъ на емъ и т. д.
Охъ ты мужъ, муженекъ, молодой разумокъ,
Ты поѣзжай, мужъ, въ городъ, ты купи жаны лынька,
Ты купи жаны лынька, ты купи животка и т. д.

— и святочную-же плясовую пѣсню о старомъ мужѣ и молодой женѣ [4]). — Эти параллели послужатъ намъ къ объясненію старой пѣсни о Терентьищѣ.

---

[1]) Безсоновъ, l. c. стр. 98—9.

[2]) Чубинскій, Дневникъ, стр. 265—6; сл. игру съ козою у Терещенка, l. c. VII, стр. 186—7; Безсоновъ, l. c. стр. 78—9 и т. д.

[3]) Шейнъ, Великор. нар. пѣсни стр. 384—5, № 5.

[4]) ib. стр. 382—3 = Снегиревъ, II стр. 98—9, № 8.

У стараго гостя Терентьища молодая жена, Авдотья. Однажды она объявила себя больной, чтобы удалить изъ дома мужа и принять любовника. Терентьище идетъ за докторами, встрѣчаетъ скомороховъ, которые, распросивъ его, догадываются о родѣ болѣзни, посѣтившей его жену, и берутся её вылѣчить (вспомнимъ сопоставленіе: «чародѣй, скомрахъ» и знахарскія знанія французскихъ жонглёровъ). Спрятавъ Терентія въ шелковомъ мѣшкѣ, который одинъ изъ нихъ беретъ себѣ за плечи, они идутъ къ Авдотьѣ и говорятъ, что ея мужъ убитъ, они сами видѣли его мертвымъ. Та обрадовалась вѣсти, велитъ скоморохамъ войти и пропѣть про стараго Терентьища, «Въ дому бы его вѣкъ не видать». Тѣ начинаютъ пѣть:

Слушай, шелковый мѣхъ,
Мѣхоноша за плечами,
А слушай Терентій гость,
Что про тебя говорятъ,
Говоритъ молодая жена.
. . . .
Шевелись, шелковый мѣхъ,
Мѣхоноша за плечами,
Вставай-ка, Терентьище,
Лѣчить молодую жену,
Бери червленой вязъ,
Ты дубинуременчатую,
Походи-ко, Терентьище,
По своей свѣтлой гридни
И по середи кирпищатой
Ко занавѣсу бѣлому,
Ко кровати слоновыхъ костей,
Ко перинѣ во пуховыя;
А лѣчи-ко ты, Терентьище,
А лѣчи-ко ты молоду жену,
Авдотью Ивановну.

И онъ, принявшись лѣчить её по указанію, самъ видитъ, какъ недугъ «въ окошко скочилъ».

Въ началѣ пѣсни *мѣхоношей* названъ *скоморохъ*, взявшій къ себѣ за плечи мѣхъ, въ который спрятали Терентьища; когда далѣе къ нему самому обращаются съ прозвищемъ мѣхоноши (Шевелись, шелковый мѣхъ, мѣхоноша за плечами), то это напоминаетъ намъ малорусскую святочную игру: какъ тотъ мѣхоноша оживляетъ козу своей дудочкой, такъ мѣхоноша-Терентій лѣчитъ свою жену — червленымъ вязомъ. Скоморошья пѣсня является пародіей святочной.

Но русская былевая поэзія знаетъ скомороховъ еще въ другой роли: они эпическіе пѣвцы, какъ шпильманы запада. Вернувшись изъ долгой отлучки къ женѣ, переодѣтый *скоморохомъ* (сл. Скомороха Скомороховича = Добрыню у Гильф. № 210), Добрыня играетъ:

Играетъ-то въ Цари-гради,
А на выигрышь беретъ все въ Кіевѣ

(Рыбн. I № 25);

Играетъ ёнъ во Кіевѣ, воспѣваетъ отъ Еросалима

(l. c. № 26);

Выигрывалъ хорошенько изъ Царя-града,
А изъ Царя-града до Іеросалима,
А изъ Іеросалима ко той земли Сорочинской

(l. c. № 27);

Струну натягивалъ будто отъ Кіева,
Другу отъ Царя-града,
И третью отъ Еросолима,
Тонцы онъ повелъ-то великіе,
Припѣвки-то онъ припѣвалъ изъ за синя-моря

(l. c. II № 7);

Первый разъ игралъ отъ Царя-града,
Другой разъ отъ Іерусалима,
Третій разъ сталъ поигрывати,
Всё свое похожденіе разсказывати

(l. c. III № 16; сл. Гильф. № 222).

Тѣ-же подробности, съ подновленіями, въ цѣломъ рядѣ другихъ пересказовъ былинъ о Добрынѣ (сл. напр. Гильф. №№ 5, 43, 65, 80, 100, 107, 110, 118, 145, 149, 157, 187, 198, 215, 217, 228, 290, 292, 306; Рыбн. I № 27; Кир. II № 1, стр. 37 и друг.) [1]); о Садкѣ:

Играетъ-то Садке въ Новѣ-градѣ,
А выигрышь ведетъ отъ Царя-града

(Рыбн. I № 63);

о Ставрѣ:

Сыгришъ сыгралъ Царя-града,
Тонцы навелъ Іерусалима,
Величалъ князя со княгинею,
Сверхъ того игралъ Еврейской стихъ.

(Кирша № XIV; сл. Рыбн. II № 19, стр. 101; Гильф. № 169 и друг.), и въ другой комбинаціи: не объ игрѣ, а о камкѣ съ хитрымъ узоромъ:

Хитрости Царя-града,
Мудрости Іерусалима,
Замыслы Соловья, сына Будимировича

(Кирша № 1): — очевидно, искаженіе болѣе древняго мотива. Сл. Рыбн. I № 53 р. 324:

Младъ Соловей сынъ Будимировичъ
Струнку ко стрункѣ натягиваетъ,
Тонци по голосу налаживаетъ,
Тонци онъ ведетъ отъ Новагорода,
А другіе ведетъ отъ Еросолима,
А всѣ малые припѣвки за синя моря.

---

[1]) См. тотъ-же мотивъ — признанія по пѣснѣ въ сказкахъ у Аѳанасьева, № 104, стр. 29, 59; № 118, стр. 218.

Передъ нами эпическая формула, смыслъ которой сдѣлался непонятнымъ самимъ пѣвцамъ. Пѣніе-игра Добры́ни (Садка, Ставра) выражены словами: наигрышъ, сыгрышь, выигрышь, игрище, напѣвки, тонцы; это, быть можетъ, отвѣчаетъ средне-верхненѣм. wîse: напѣвъ; по напѣву, слышанному имъ, будто-бы, въ Іерусалимѣ, Морольфъ узна́нъ Саломеей (Salman und Markolf). Древняя связь напѣва съ содержаніемъ пѣсни не раскрываетъ-ли передъ нами скоморошій репертуаръ, съ мотивами «отъ Ерусалима», «отъ Царя-града», «отъ Кіева»? Это, въ одно и то-же время, и репертуаръ нашего былеваго эпоса и указаніе на культурные слои, залегшіе въ нашей эпической поэзіи. Тамъ и здѣсь участіе захожихъ людей, скоморо́ховъ, вѣроятно; нѣтъ лишь того дифференцированія, того роста народнаго пѣвца, которымъ обусловлено было на западѣ литературное развитіе эпоса изъ посылокъ народной пѣсни-былины. Отчего этого не было — это вопросъ, равняющійся другому, болѣе общему: отчего древне-русское развитіе лишено было поэтической *литературы*?

Къ скоморохамъ восходятъ, вѣроятно, тѣ мотивы былинъ, которыя изслѣдованіе обнаружитъ какъ международные, захожіе, и тѣ ихъ черты, которыя оказались бы достояніемъ мѣстной поэзіи, «былинами своего времени». Ближе опредѣлить живое участіе этихъ людей въ сложеніи нашего эпоса нѣтъ возможности: нашъ эпосъ окаменѣлъ, его сказители только помнятъ его, въ области былинъ нѣтъ новыхъ пѣсенныхъ сложеній, которыя указали-бы намъ на процессы первичнаго. Иначе напр. въ Кабардѣ, гдѣ бродячіе, бездомные пѣвцы, *гегуако* [1]), еще недавно являлись на народныхъ собраніяхъ, праздникахъ и тризнахъ, прославляя современныхъ героевъ, но воспѣвая и древнихъ. Умиралъ-ли человѣкъ, уважаемый за мудрость и храбрость, народъ, собрав-

---

[1]) Сл. Матеріалы для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, изд. Управленія Кавказскаго учебнаго округа, вып. I, отд. II: Сказанія о нартскихъ богатыряхъ у татаръ-горцевъ Пятигорскаго округа Терской области (Урусбіева).

шись на его могилѣ, приглашалъ нѣсколькихъ гегуако сложить пѣсню про умершаго на память потомству. Въ такихъ случаяхъ одинъ изъ гегуако брался воспѣть одну сторону дѣятельности покойнаго, другой другую. Уединившись и сложивъ въ тишинѣ свои пѣсни, они, по нѣкоторомъ времени, объявляли объ окончаніи своей работы и, сойдясь вмѣстѣ, пѣли одинъ за другимъ. Толпа внимала, затаивъ дыханіе; только въ перерывахъ можно было разслышать шепотъ: откуда они берутъ такія чудныя слова? По окончаніи пѣнія раздавался взрывъ восторженныхъ криковъ и начинался пиръ; родственники умершаго дарили пѣвцамъ платье, лошадь, оружіе и т. п. Присутствуя на народныхъ сборищахъ, при битвѣ, гегуако внимательно слѣдили за ходомъ дѣлъ, воспѣвая доблести одного, привлекая на иного позоръ и всеобщее осужденіе, — потому что ихъ пѣсни далеко разносились по ауламъ, ихъ неприкосновенность, обеспеченная народною любовью, позволяла имъ быть откровенными въ порицаніи и дѣйствовать воспитательно. «Я однимъ словомъ своимъ изъ труса дѣлаю храбреца, защитника свободы своего народа; вора превращаю въ честнаго человѣка», выразился одинъ изъ гегуако; «на мои глаза не смѣетъ показаться мошенникъ; я противникъ всего безчестнаго, нехорошаго».

Во всемъ этомъ есть черты, обращающія насъ къ памяти объ общественно-поэтической дѣятельности скальдовъ, труверовъ, и т. п. Для древней исторіи русскаго былеваго эпоса у насъ нѣтъ подобныхъ указаній. Важно одно: что въ его персоналѣ именно скоморохи являются единственными представителями *пѣсни*. Вотъ почему я считаю возможнымъ удѣлить имъ извѣстную роль въ сложеніи эпоса, какъ, съ другой стороны, въ поэзіи народнаго обряда, въ той колеблющейся и пока неизслѣдованной его области, которая посредствуетъ между элементами туземнаго и христіанскаго вѣрованій. Въ этой области бродячіе пѣвцы, потѣшники могли проявлять свое вліяніе, безсознательно проводя, во внѣшней, театральной формѣ обряда многое, противъ чего сознательно возставали древніе отцы церкви — и славян-

скіе ревнители, повторявшіе ихъ нареканія, нерѣдко съ полупониманіемъ и фантастическими приращеніями, въ которыхъ мы напрасно стали-бы искать слѣдовъ туземныхъ языческихъ воззрѣній [1]).

Ни одного изъ этихъ возможныхъ элементовъ не слѣдуетъ упускать изъ виду при анализѣ народнаго обрядоваго миѳа.

Я кончу эту главу указаніемъ на одну миѳическую подробность, тѣсно связанную съ церковнымъ осужденіемъ — *скоморошьей пляски*. Съ точки зрѣнія церкви пляска — дѣло грѣховное, сатанинское, на которое подстрекаетъ самъ дьяволъ; плясать въ большіе праздники было кощунствомъ, за которымъ неминуемо слѣдовало возмездіе: дѣвицу, плясавшую «во дни святыя, егда паче слово Божіе проповѣдается», бѣсы во время сна занесли въ геенну [2]); другая наказана была за тотъ-же проступокъ тѣмъ, что вмѣстѣ съ своей прялкой заклята на мѣсяцъ: тамъ она сидитъ и прядетъ, ея нити — осенняя паутина, которую въ Германіи зовутъ нитями Богородицы (Marienfäden) [3]); трое молодыхъ людей и три дѣвушки плясали на площади въ праздничный день, не обращая вниманія на про-

---

[1]) Сличеніе древняго текста 39-го Слова св. Григорія Богослова (у Будиловича) съ его позднѣйшими передѣлками (у Тихонравова, Лѣтописи IV) во многихъ отношеніяхъ поучительно. На *замару* я обратилъ вниманіе выше (стр. 147—8); вотъ еще нѣсколько подробностей: Буд. л. 3, β: *Семелiино трѣсновенис клапѣемо* (Σεμέλης κεραυνὸς προσκυνούμενος) вызвало въ позднѣйшихъ текстахъ толкованіе: *Семелино требокладенье грому ї моланьямъ ї вилу* (Тихонр. l. c. № III, p. 97); см. подобную-же глоссу къ «*фали* кации ни *иѳуѳали*» (Буд. л. 3, γ: φαλλοί τινες καὶ Ἰθύφαλλοι) Григорія и къ его: *малакія* = mollities. — Интересно по отношенію къ Орфену = Орфею славянской псевдо-веды слѣдующее сопоставленіе: Буд. л. 4, β: *орфеовы трѣбы* (Ὀρφέως τελεταὶ); Тихонр. № III: *Ефроновы скверныꙗ басни;* № IV (по ркп. Новг. Соф. библ. № 1295): *еѳрѣновы;* № V: *ефрѣновы*.

[2]) Пам. старинн. русск. лит. I, стр. 209.

[3]) Schwartz, Sagen u. alte Geschichten der Mark Brandenburg, p. 200.

цессію, проходившую въ то время съ святыми дарами; въ наказаніе за то они продолжали плясать въ теченіи цѣлаго года, не имѣя силъ остановиться [1]). Подобнаго рода благочестивыхъ разсказовъ можно было-бы привести нѣсколько. — Типомъ грѣшной плясуньи являлась Иродіада; недаромъ цѣной своего искусства она поставила требованіе: голову Іоанна Предтечи. Авторъ приписываемаго Златоусту слова *περὶ μετανοίας* говоритъ о ней въ связи съ осужденіемъ орхестовъ и свѣтскихъ игрищъ [2]); средневѣковыя миніатюры изображаютъ её на пиру Ирода танцующей и кувыркающеюся въ стилѣ скомороха [3]). Она была орудіемъ дьявола: «*καὶ εἰσῆλθον ἐγὼ εἰς τὴν Ἡρῳδιάδα γυναῖκα, καλὴν καὶ ὑπουργόν μου καὶ συγκληρονόμον τῶν ἔργων μου*, говоритъ о себѣ дьяволъ у Евсевія Эмесскаго; *καὶ δι' ἐκείνης παρώξυνα βασιλέα, καὶ τοῦτον ἐν ἀρίστῳ ἀπέτεμον, καὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ δέδωκα τῷ κορασίῳ ἐπὶ πινάκι, καὶ ὡς μήλῳ προσέπαιξεν*» [4]). «О злое проклятое плясаніе, о лукавыя жены многовертимое плясаніе», читается въ одномъ поученіи: «пляшущи бо жена — любодѣйца діаволя, супруга адова, невѣста сатанина; вси бо любящіи плясаті безчестіе Іоанну Предтечѣ творятъ, со Иродьею неугасимый огонь и неусыпаяй червь осудитъ» [5]). — И вотъ Иродіаду постигла кара: каталонское преданіе [6]) заставляетъ её и Ирода *блуждать* безъ устали по ночамъ, скрываясь въ пещерахъ съ первымъ пѣніемъ пѣтуха; либо она *носится* по воздуху, въ *бурной пляскѣ вихря*. Такъ въ Reinardus I, 1139—1164:

---

[1]) Mélusine № 17, p. 404.

[2]) Сл. также приписанное Златоусту слово на усѣкновеніе главы Іоанна Предтечи, у Migne l. c. t. LIX, 485—90.

[3]) Сл. Wright, History и т. д. p. 167, 168.

[4]) Eusebii Emeseni Or. I, y Migne, Patrol. Graec. t. LXXXVI, I, p. 517.

[5]) Костомаровъ, Очеркъ, стр. 142 (Златая Матица по ркп. Имп. Публ. Библ. л. 341).

[6]) Pitrè e Salamone-Marino, Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, vol. I, fasc. I, стр. 136.

будто-бы дочь Ирода любила св. Іоанна, отказываясь отъ всякаго другаго брака; когда разгнѣванный этимъ отецъ велѣлъ усѣчь святаго, и опечаленная дѣвушка хотѣла поцѣловать его голову, которую несли на блюдѣ, голова отшатнулась отъ поцѣлуя, и отъ ея дуновенія Иродіада понеслась по воздуху. Тамъ она носится и теперь, лишь отдыхая на дубахъ и орѣшинахъ отъ полуночи до первыхъ пѣтуховъ. Её зовутъ Фараильдой, «*Herodias ante saltria*». — Пляской Иродіады объясняютъ себѣ въ Саксоніи вихорь. — Средневѣковыя повѣрья о ночныхъ поѣздахъ Иродіады несомнѣнно выработались изъ церковно-аскетической легенды о танцовщицѣ, осужденной на вѣчную пляску или вѣчное скитаніе. Каталонское преданіе сдѣлало изъ одной Иродіады — нѣсколько Иродіадъ, дочерей Ирода; судя по присловью, вѣроятно, запѣву утраченной пѣсни, онѣ принуждены вѣчно плясать въ воздухѣ въ наказаніе за смерть Предтечи:

Las fillas del rey Herode
Ballan, que mes ballaran [1]).

Вѣчно пляшущія, сотрясающіяся въ порывистомъ движеніи, онѣ могли быть отождествлены съ трясавицами — лихорадками; въ этомъ сочетаніи дочери Ирода, трясавицы, вошли въ отреченную статью, разобранную выше: въ молитву св. Сисинія, и Невѣя буслаевскаго текста оказалась тогда всѣмъ лихорадкамъ старѣйшей сестрой, *плясавицей*, ради которой отсѣчена была голова Іоанна Предтечи. Русск. плясея=плясунья и названіе лихорадки [2]).

---

[1]) Сл. Grimm, D. Myth. p. 234—7 и III, p. 282, прим. къ стр. 780; Mila y Fontanals, Observaciones sobre la poesia popular, p. 95 прим. 6.

[2]) Пользуюсь случаемъ, чтобы прибавить еще нѣсколько объясненій къ молитвѣ св. Сисинія (см. выше стр. 40). Какъ греческая Гилло, Гилу похищаетъ и пожираетъ новорожденныхъ, такъ и славянская *вѣштица* (у попа Симеона и въ румынскихъ текстахъ): вјештица се зове жена која.... лети по кућама и једе људе, а особито малу дјецу (Караџић, Живот, стр. 211); «вѣщицы (вѣдьмы) летаютъ по ночамъ подъ видомъ безхвостой сороки; онѣ спускаются ночью въ трубы, которыя были закрыты

III.

Христіанскіе мотивы колядокъ.

Съ скоморохами мы проникли въ одинъ изъ закоулковъ языческой поэзіи колядъ, которую христіанство пыталось искоренить, которой впослѣдствіи старалось завладѣть. Не вездѣ удачная въ смыслѣ обряда, эта попытка привела въ области колядокъ, т. е. святочныхъ пѣсенъ, къ наполненію ихъ христіанскимъ содержаніемъ, относительно котораго можетъ подняться вопросъ: гдѣ и когда оно привилось къ нимъ впервые? Я имѣю въ виду сходство, или скорѣе, тождество малорусскихъ и румынскихъ колядокъ, предполагающее перенесеніе готовыхъ типи-

---

не благословясь, похищаютъ дѣтей изъ утробы матери, разводятъ на шесткѣ огонь и съѣдаютъ ребенка, а вмѣсто него оставляютъ въ утробѣ матери голикъ, краюшку, ладанку или головню» (Потанинъ, Югозападная часть Томской губерніи, въ Этногр. Сборн. VI стр. 147—8). — *Стриглъ* греческаго текста (сл. стр. 94), одному изъ именъ Гилу, отвѣчаетъ бѣлорусская *стрига* (чешск. střiha, слов. stryga, польск. strzyga, хорв. strigoń), опасная беременнымъ женщинамъ, подмѣнивающая и убивающая дѣтей (Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни I, 64), какъ чешск. *полудница*, polednice, (Grohmann, 13—14, 114) — очевидно *пладница* (Meridiana) попа Симеона, въ параллель къ его *полунощницѣ*. Можетъ быть, такъ именно значилось въ одномъ бѣлорусскомъ заговорѣ отъ лихорадки, сообщенномъ мнѣ Шейномъ, съ слѣдующими именами трясавицъ: веснянка, ледзянка, *листа-падница* (пладница?), косцяница, квактука, *ноцница* (полунощница?), смутница. — Съ одиннадцатымъ именемъ Гилу греческаго текста: ψυχρανωσπάστρια (сл. р. 94) сл. въ житіи св. Андрея Юродиваго (AA. SS. Maii VI, Corollar. p. 24) разсказъ о демонѣ, принявшемъ образъ старухи, и обличеніи его святымъ: Θρήνησον, οἴμωξον, λύσσα ἐβδελυγμένη, ἐσκοτισμένη κοπρία γραῦ.... χρῆσαι ταῖς μαγγανίαις σου, ψυχοανασπάστρια, гдѣ послѣднее слово переводится perturbatrix animarum, въ црквнсл. душепрелестнице; съ точки зрѣнія легенды о Гилу и народныхъ повѣрій, быть можетъ: высасывающая душу.

ческихъ и символическихъ образовъ изъ одной среды въ другую. Труднѣе опредѣлить, за неполнотою данныхъ, отношенія греческихъ каландъ, разобранныхъ выше, къ южнорусскимъ и румынскимъ, хотя и здѣсь согласіе нѣкоторыхъ спеціальныхъ подробностей скорѣе говоритъ въ пользу перенесенія. Вмѣстѣ съ проповѣдью христіанства могли переселяться не только церковные, но и народные обряды, удержавшіеся случайно подъ сѣнію церкви и прикрытіемъ христіанскаго святаго[1]; а съ обрядомъ переселялись и сопровождавшія его пѣсни — оригиналы нашихъ щедрівокъ, какъ тѣмъ-же путемъ могли заходить оригиналы и собственно христіанскихъ, рождественскихъ пѣсенъ.

Пользуясь собраніемъ Teodorescu я думаю разобрать одну группу такихъ пѣсенъ съ цѣлью указать, какъ разработались въ нихъ сюжеты, навѣянные христіанскими воспоминаніями, не задаваясь вопросомъ: въ какой мѣрѣ качества этой разработки опредѣлены были образами древняго, сложившагося миѳа, либо общими процессами миѳической мысли. Потому именно, что вторая гипотеза, не исключая первую, вмѣстѣ съ тѣмъ и не предполагаетъ её необходимо, такъ недоказательны попытки возстановить, сквозь призму христіанства, очертанія смѣненнаго имъ языческаго вѣрованія.

Святочный циклъ, обнимавшій время отъ Рождества до Крещенія, исчерпывался, главнымъ образомъ, идеями обоихъ празднествъ, но вокругъ нихъ сгруппировались другія, по аналогіи и смежности, по наивному смѣшенію, иногда по глубокому символизму: отъ рожденія Спасителя колядка переходила послѣдовательно къ его страданію, охватывая весь циклъ евангельскихъ повѣстей и апокрифовъ о жизни Христа и обобщая ихъ въ своемъ образномъ символизмѣ.

---

[1]) Русскій обычай вытирать новый огонь изъ сухаго дерева наканунѣ 1-го Сентября, сопоставленный съ обрядомъ бадняка на генварскія календы, относитъ насъ къ воспоминаніямъ неоменій. Сл. выше стр. 136 и Аѳанасьевъ, Поэт. Воззр. III, 738.

Любимымъ мотивомъ является Крещеніе Спасителя; вспомнимъ, что до IV вѣка празднованіе Крещенія и Рождества совпадали на 6-мъ Генварѣ [1]). Крещеніе понято простодушно, какъ совершенное надъ младенцемъ Іисусомъ; участіе Пресвятой Дѣвы явилось совершенно естественной чертой; напомнимъ, однако, что въ отреченномъ Κήρυγμα Петра и Павла крещеніе Спасителя совершилось по настоянію его Матери. — Въ малорусскихъ колядкахъ его купаетъ-креститъ Богородица, пеленаетъ въ шелковыя пеленки (Чубинскій, Дневникъ, въ отдѣлѣ колядокъ, № 51). Поэтическимъ распространеніемъ объясняется слѣдующая картинка: Богородица бѣлитъ ризы Господа на тихомъ Дунаѣ, какъ поднялись буйные вѣтры и унесли тѣ ризы подъ небеса, гдѣ ихъ «убралъ» самъ Господь (l. c. Колядки № 58; Головацкій, l. c. II № 29 стр. 90—1; IV, стр. 64, № 1). Либо дѣло происходитъ на Іорданѣ, и ризы уносятъ ангелы (Чубинскій, l. c. Щедрівки № 7; сл. № 62; Терещенко, l. c. VII стр. 83: Ой на рычци). Въ одной румынской пѣсни (не колядкѣ) Богородица прядетъ на зеленой тропѣ, ведущей къ вратамъ рая, прядетъ золотыя нити на одежду своему сыну; откуда ни взялись соколы, похитили пряжу; Богородица посылаетъ Ивана Крестителя, пусть разыщетъ соколиное гнѣздо и принесетъ ей, а соколятъ возметъ себѣ. Это выше моихъ силъ, отвѣчаетъ святой: соколы унесли *золотую нить* высоко подъ небеса, свили изъ него гнѣздо — *золотой мѣсяцъ*, а соколятъ негдѣ взять: изъ нихъ подѣлались дробныя звѣзды [2]). — Колядка отвѣчаетъ, быть можетъ, повѣрью о *пряхѣ* на лунѣ: ея нити зовутся иногда нитями *Маріи*; Маріей зовется злополучная пряха-плясунья, перенесенная на мѣсяцъ въ нѣмецкомъ повѣрьѣ, приведенномъ выше [3]); иные отождествляютъ луну съ ликомъ Маріи Магдалины, заступившей мѣсто Божьей Матери [4]).

---

[1]) Сл. Опыты по исторіи развитія христіанской легенды II, I р. 274.

[2]) Schuller, l. c. p. 7—8.

[3]) стр. 220.

[4]) Аѳанасьевъ, П. В. III 274—5.

При другомъ случаѣ [1]) я сообщилъ содержаніе румынской колядки объ Иванѣ Крестителѣ, превращенномъ въ *оленя* проклятіемъ матери и скитающемся въ лѣсу, чтобы, по истеченіи извѣстнаго срока, снова явиться среди людей, «войти въ церковь и *служить литургію*». Такъ своеобразно понятъ былъ евангельскій разсказъ объ Іоаннѣ Предтечѣ, удалившемся въ пустыню, облеченномъ въ одежду изъ *верблюжьей шерсти* (εἶχε δὲ ὁ Ἰωάννης τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου, καὶ ζώνην δερματικὴν περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ. Matth. 3; 1, 4) и являющемся снова, чтобъ совершить надъ Спасителемъ обрядъ Крещенія. — Объ этомъ событіи поетъ другая колядка [2]):

Богородица послала св. Duminica'у принести для новорожденнаго какое нибудь украшеніе на крестины; та идетъ, видитъ, по Іордану плывутъ три золотыя фіалки, она украшаетъ ими свою голову и спѣшитъ къ Богородицѣ съ драгоцѣннымъ даромъ. Но она опоздала: Спаситель уже окрещенъ, воспріемникомъ былъ св. Іоаннъ, и Богородица отдаетъ обратно Думиникѣ золотые цвѣты: онѣ идутъ къ ней, пусть будетъ она красивѣе Венеры. — Въ болгарскихъ колядкахъ (№№ 4 — 6 собранія Качановскаго) Богородица обращается къ святому Николѣ съ просьбой окрестить ея Сына; но тотъ отказывается и отсылаетъ её къ св. Ивану, что крестилъ небо и землю, солнце и мѣсяцъ на небѣ, горы и воды на землѣ. На предложеніе Богородицы онъ отвѣчаетъ:

Постой малко та почѐкай,
Да си запремъ слънце-мѣсецъ на небо,
И да запра гора-вода на земи (№ 5) [3]).

---

[1]) Разысканія VI, стр. 64—5.

[2]) Schuller, l. c. стр. 12.

[3]) Въ Эпирской пѣснѣ на Крещеніе Богородица проситъ Іоанна «евангелиста» окрестить «бога-младенца»; онъ согласенъ и проситъ: ν'ἀνοίξουν τὰ οὐράνια νὰ μπῶ νὰ βγῶ, Καὶ νὰ σοῦ βαφτίσω θεὸν παιδὶ. Chasiotis l. c. p 34, № 1; сл. Passow, № CCXCIII.

Когда онъ креститъ «млада-Бога» (№ 5) въ Іорданѣ, всѣ деревья преклонились, кромѣ одного («абленово»), которое и проклято Божьей Матерью:

Цвѣтъ да цавтишь,
Ражба да не машь (№ 4),

или: когда совершилось крещеніе,

Чуло си е на дно-море,
Чуло си е една рыба,
Чуло го е и станáла;
И го чуло едно дéрво,
Едно дерво трепетли́ка [1]),
Оно чуло, не станáло,
Пай го прокле самски Господъ
Е ты-зе-ка едно дéрво,
Едно дéрво трепетли́ка!
Да изникнешь на зло мѣсто,
Дека слънце неизгрѣва,
Дека роса неопада,
Да си трептишь и со-съ вѣтеръ,
И со-съ вѣтеръ и безъ вѣтеръ [2]).

Особую разработку мотива «крещенія», или точнѣе, «купанія» представляетъ слѣдующая румынская колядка [3]):

---

[1]) вар.: трепетлюга.

[2]) См. еще колядку о крещеніи Господа св. Иваномъ у Безсонова, Болг. пѣсни, № LXIV.

[3]) Teodorescu l. c. 47—49. Объ обычномъ началѣ колядокъ и его варьянтахъ: oĭ-Ler-oĭ; Ler-oĭ-Ler; Ler-oĭ-Leoĭ; Ler-oĭ-Leo; D'aĭ Ler-oĭ Domnele и т. п. сл. у него р. 38 и прим. 1 и 2.—Имя Ler встрѣчается въ румынскихъ сказкахъ, изъ которыхъ одна носитъ заглавіе: Ler împĕratŭ. Сл. объясненіе Cihac'a l. c. II подъ словомъ leru-i стр. 170, и припѣвъ галицкой Колядки: Гей, гей, *лелѧя*, Головацкій, l. c. IV р. 24—5, № 31; ib. стр. 31, № 3: Ой *лелія*; польской: oj *lelom*, Kolberg, Lud, serya V, р. 237, № 48; бѣлорусской: *лалымъ*, Безсоновъ, Бѣлорусскія пѣсни, стр. 20. Это — *lelum* (et Polelum) Кромера (De origine et rebus gestis Polonorum l. III р. 30, изд. 1589 г.), *лелюмъ* (полелюмъ) Синопсиса. — Польскій припѣвъ: oj lelóm = рум. d'aĭ Ler-om.

D'aĭ Ler-om, d'aĭ Ler-om Dómne [1]),
Icea, măre, 'n céste curțĭ,
Céste curțĭ, céste domniĭ,
Crescutu-mĭ-aŭ doĭ merĭ nalțĭ,
Doĭ merĭ nalțĭ și minunațĭ,
La vêrfurĭ amestecațĭ.
Susŭ în merĭ,
In dalbe florĭ,
Ardu'mĭ douĕ lumînărĭ;
Și din douĕ lumînărĭ,
Pică'mĭ treĭ din picăturĭ;
Érŭ din treĭ din picăturĭ
Ruptu mi s'a,
Faptu mi s'a
Rîŭ de vinŭ
Și rîŭ de mirŭ,
Rîŭ de apă
Limpede.
['N] rîŭ de vinŭ cin'mi se scaldă?
Icea bunulŭ Dumnedeŭ:
Scaldă-sĕ,
Băiéză-sĕ,

---

[1]) «(Ай люли, люли). Здѣсь, братъ, на этомъ дворѣ, въ этомъ господарствѣ выросли двѣ высокія яблони, высокія, дивныя, сплетшіяся вершинами. А на яблоняхъ, на верху, среди бѣлыхъ цвѣтовъ горятъ два свѣточа; изъ тѣхъ двухъ свѣтильниковъ капаютъ три капли, а отъ тѣхъ отъ трехъ капель стала, прорвалась рѣка съ виномъ, рѣка съ мѵромъ, рѣка съ прозрачной водою. Кто купается въ рѣкѣ съ виномъ? То Господь Богъ милостивый: купается, моется, въ водѣ очищается, въ бѣлую одежду облекается, мѵромъ помазуется. — Пониже его Иванъ, святой Иванъ и старикъ Кречунъ купаются, моются, въ водѣ очищаются, въ одежды облекаются, мѵромъ помазуются. Еще ниже купаются всѣ святые подъ рядъ: купаются, моются, въ водѣ очищаются, въ бѣлыя одежды облекаются. — А пониже ихъ брода купается этотъ добрый человѣкъ, добрый человѣкъ, хозяинъ (пмярекъ); купается, моется, въ водѣ очищается, въ одежды облекается. Говоритъ Господь Богъ милостивый: Кому ты во слѣдъ идешь, добрый человѣкъ? Мнѣ-ли, или святымъ,

In apă se limpeḑesce
['N] vestmêntŭ albŭ se premenesce,
Cu mirŭ că se miruiesce.
Maĭ din josŭ de vadulŭ luĭ
E Ión,
Sfîntulŭ Iónŭ
Şi bĕtrânulŭ de Crăciunŭ:
Scaldă-se,
Băiéză-se,
['N] apă limpeḑescu-se,
['N] vestmêntŭ premenescu se,
Cu mirŭ miruiescu se.
Maĭ din josŭ de vadulŭ lorŭ
Scaldă-sĕ sfinţiĭ de rêndŭ:
Scaldă-se,
Băiéză-se,
In apă se limpeḑescŭ,
['N] vestmêntŭ albŭ se premenescŭ.
Maĭ din josŭ de vadulŭ lorŭ
Scaldă-se icĭ cestŭ omŭ bunŭ.
Cestŭ omŭ bunŭ jupânŭ (cutare),
Scaldă-se,
Băiéză-se,

либо Ивану, святому Ивану, или старику Кречуну? Говоритъ тутъ добрый человѣкъ: Не иду я, Господи, во слѣдъ ни тебѣ, ни святымъ, ни Ивану, святому Ивану, ни старику Кречуну. Съ молодыхъ лѣтъ я оженился, построилъ домъ при дорогѣ, слалъ столъ черезъ дорогу; кто ни проходилъ той дорогой, всѣ садились за столъ, пили и угощались, и меня за то благодарили. — И еще сдѣлалъ я, Господи: подѣлалъ дороги въ непроходныхъ (rele) мѣстахъ: кто по нимъ ходилъ, меня благодарилъ. — И еще сдѣлалъ я, Господи: подѣлалъ колодцы въ безводныхъ (grele) поляхъ: кто отъ нихъ пилъ воду, меня благодарилъ. — Говоритъ ему тогда Господь Богъ: И такъ да будетъ благо тебѣ! Доброе ты сдѣлалъ на этомъ свѣтѣ, доброе обрѣтешь и на томъ. Ступай въ рай безъ суда, садись за столъ непозванный, пей чашу непрошенный. — Да будетъ здравіе этому дому и намъ, добра желающимъ, въ этомъ году и на многія лѣта»! Заключительныя стихи колядки (пожеланіе здравія) принадлежатъ къ типическимъ.

In apă se limpeḑesce,
Cu vestmêntŭ se premenesce.
Grăi bunulŭ Dumneḑeŭ:
«Cuĭ, omŭ bunŭ, te potrivescĭ?
Aŭ mie? Aŭ sfiinţilorŭ?
Aŭ luĭ Ión,
Sfîntŭ Iónŭ?
Aŭ bĕtrânuluĭ Crăciunŭ?»
Grăi icea cestŭ omŭ bunŭ:
«Nu me, Dómne, potrivescŭ
Nicĭ ţie, nicĭ sfiinţilorŭ,
Nicĭ luĭ Ión,
Sfîntŭ Ión,
Nicĭ bĕtrânuluĭ Crăciunŭ.
De tînĕrŭ m'amŭ însuratŭ,
Fapt-amŭ casă
Lângă drumŭ,
'Ntins-amŭ mésă
Peste drumŭ.
Câţĭ pe drumŭ că mi'şĭ treceaŭ
Toţĭ la mésă că şedeaŭ
Şi toţĭ beaŭ şi ospĕtaŭ,
Totŭ mie că'mĭ mulţămiaŭ.
Fapt-amŭ, Dómne, iérŭ amŭ faptŭ
Podurele
'N locurĭ rele:
Cine pe podŭ c'a trecutŭ
Totŭ mie'mĭ-a mulţămitŭ.
Fapt-amŭ, Dómne, iérŭ amŭ faptŭ,
Puţurĭle
'N câmpurĭ grele:
Cine apă c'a beŭtŭ
Totŭ mie'mĭ-a mulţămitŭ» [1]).
Atuncĭ Dumnulŭ îĭ grăia:
— Fie bine
Dérŭ de tine.

---

[1]) Сл. въ Критской колядкѣ (сл. выше стр. 124—5): Καὶ κάθε τρεῖς καὶ τέσσερες ὥρῃα πανώρῃα βρύσι. Κι' ὅσοι διαβάταις κι' ἅ διαβοῦν, περάταις καὶ περάσουν, Νὰ πίνουν τὸ κρυγιὸ νερὸ, τὸν Κύριο νὰ δοξάζουν.

Fapt-aĭ bine'n astă lume,
'N ceaĭ-l-altă'ĭ găsi bine.
Mergĭ la raiŭ nejudecatŭ,
Ș̆edĭ la mésă nechiămatŭ
Sĕ beĭ paharŭ ne'nchinatŭ. —
Sănĕtate'n céste case,
'N céste case,
'N crucĭ frumose,
Ș̆i cu noĭ, cu voiă bună,
La anulŭ
Ș̆i la multĭ anĭ.

Деревья, яблони [1]), *сплетшіяся верхами*, освѣщенныя свѣточами, относятъ насъ къ символикѣ крестной легенды, не разъ отразившейся своими чертами въ малорусскихъ, галицкихъ и польскихъ колядкахъ образами дерева либо трехъ деревьевъ на горѣ, изъ которыхъ рубятъ кресты, ставятъ церковь съ тремя гробами и т. д. [2]). Въ одной галицкой колядкѣ [3]) по рѣкѣ плыветъ

---

[1]) Сл. яблонь, какъ древо креста, въ слѣдующей далѣе колядкѣ.

[2]) Сл. Объ одномъ мотивѣ рожественскихъ колядокъ въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1877, Февраль; Разысканія, III 22, 30—38; IV, стр. 59 слѣд.; V, 136 слѣд.; Mannhardt, Weihnachtsblüthen, p. 66. Сіонскую церковь духовнаго стиха я пытался объяснить (Разысканія, III) въ связи съ памятью о древнемъ Coenaculum на Сіонѣ. Оттуда древне-русское названіе для особаго рода дарохранительницъ, употреблявшихся въ церкви: Іерусалимы или *Сіоны*. Онѣ имѣютъ видъ церквей, внутри полыя, съ двустворчатыми дверцами. Всеславъ Полоцкій, ограбившій Новгородъ въ 1066 г., взялъ изъ св. Софіи, по позднѣйшему, но домонгольскому свидѣтельству лѣтописи, между прочимъ, «ерусалимъ церковный»; Андрей Боголюбскій устроилъ во Владимирскій соборъ «три ерусалима велми велицин отъ злата чиста (и) отъ каменья многоцѣньна», и въ Боголюбовскую церковь «ерусалимъ златъ». Такія дарохранительницы извѣстны были и у Грековъ, но неизвѣстно, какъ онѣ назывались. Сл. Голубинскій, Истор. русск. церкви I, II, стр. 147—9 и прим. 3 на стр. 149: на западѣ также были Сіоны, но тамъ они были *совсѣмъ* другое, чѣмъ у насъ. Ducange, Gloss. latin. a. v. Sium (= Cochlear). Замѣтимъ, что во второмъ Титурелѣ дарохранительница Граля имѣла видъ его храма въ миніатюрѣ.

[3]) Головацкій, II № 42 p. 30—1.

райское дерево съ *тремя* вершочками: на одномъ «сиво соколонько», на другомъ «сива кунонька», на третьемъ «сивы ластовлята»; соколъ — это господарь, куница — «газдиненька», ласточки — дѣти. Эти образы видоизмѣняются: иной разъ три прутка (калиновый, малиновый, орѣховый) растутъ на камнѣ, на нихъ — соколъ, зозуля и пчелы [1]); либо является сосна, у ней «троякій хосенъ», но звѣри распредѣлены не по нимъ, а по одному стволу, сверху внизъ: на верху сивы соколы, въ срединѣ пчелы, у корня «жовты лишойки» [2]). Или: стоитъ яворъ, на верху въ гнѣздѣ соколъ, въ срединѣ пчелы, у корня бобры; либо: сосна, въ корнѣ (?) перепелки, въ пнѣ яры пчелойки, на верху — куницы [3]). Румынскія колядки [4]) представляютъ такіе-же образы и съ подобными же приложеніями къ хозяину, хозяйкѣ, ихъ дѣтямъ и т. п., которыя могли разнообразно измѣнять первичное значеніе образа. Въ румынской заплачкѣ, напечатанной Hăsdeй [5]), мертвецъ переходитъ на тотъ свѣтъ по вѣтвямъ дерева, на вершинѣ котораго сидитъ соколъ, въ серединѣ выдра, у корня змѣй. Это напоминаетъ символику Иггдразила, крестнаго древа средневѣковыхъ сказаній [6]) и чудесной оливы у Нонна (Dion. XL, 467 слѣд.), окутанной негорючимъ пламенемъ, съ орломъ и чашей на вершинѣ и змѣей, извивающейся внизу. — Птицъ, сидящихъ на, очевидно, символическихъ деревьяхъ, либо церкви [7]), мы встрѣчаемъ не разъ въ поэзіи колядокъ.

Свѣточи на деревѣ принадлежатъ къ распространенной народной обрядности, къ тому, что я позволилъ себѣ назвать общими мѣстами культа, жертвоприношенія, не дающими повода

---

1) ib. IV, p. 30 № 1.
2) ib. II p. № 4, стр. 3.
3) ib. IV, p. 6 № 5.
4) Tocilescu l. c. I № 4—5, p. 184—5.
5) Сл. Разысканія VI, стр. 22 слѣд.
6) Сл. Разысканія и т. д. IV. § III.
7) Сл. Разысканія и т. д. IV, стр. 69—71.

къ спеціальнымъ миѳологическимъ выводамъ [1]). Обычай приношенія и возженія свѣчей на деревьяхъ, издавно возбуждавшій запреты западной церкви, существовалъ до послѣдняго времени въ чертѣ христіанскаго народнаго обряда: въ священной рощѣ около церкви свв. Квирика и Авлиты, въ Сванетіи, на 15-ое Іюля, огромное дерево унизывалось множествомъ горящихъ свѣчей [2]); въ Зачеренскомъ погостѣ Псковской губерніи лежала большая упавшая сосна, къ ней сходились на Ильинскую пятницу крестьяне, принося шерсть, сыръ, мясо и свѣчи, которыя зажигали, прикрѣпивъ къ стволу [3]); на свѣточи крестнаго древа старофранцузскихъ романовъ я указалъ по другому поводу [4]). — Съ другой стороны зазженная свѣча является на вершинѣ малорусскаго свадебнаго вильца [5]) и анологичной съ нимъ «дзѣвьей красоты», какъ зовется въ Ярославской губерніи ёлка, украшенная цвѣтами и лентами, которую несутъ дѣвушки, отправляясь къ невѣстѣ на дѣвичникъ [6]); въ чувашскомъ виль-тавраш (моленье о предотвращеніи смерти отъ людей и скота) ветляный кустъ разрубается на три части, одна часть должна быть только съ тремя сучками — она предназначается духу, отнимающему душу; на нихъ разставляютъ свѣчи, зажигаютъ ихъ и молятся, совершая такимъ образомъ обрядъ «виль» [7]). Слѣдующая мордовская пѣсня [8]) несомнѣнно воспроизводитъ какую-нибудь русскую и, вѣроятно, колядную: въ бѣлорусскихъ и малорусскихъ точно также всѣ святые въ сборѣ, нѣтъ лишь святаго «Рождества»,

---

[1]) Разысканія II, 157.

[2]) ibid. стр. 60, прим.

[3]) Мандельштамъ, Опытъ объясненія обычаевъ (индо-европейскихъ народовъ), созданныхъ подъ вліяніемъ миѳа, I, стр. 215—216.

[4]) Разысканія IV, 61—2.

[5]) Сумцевъ, О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ, стр. 179.

[6]) Мандельштамъ, l. с. стр. 216.

[7]) Магнитскій, l. с. стр. 113 и слѣд.

[8]) Образцы мордовской народной словесности, вып. I (Казань 1882 г.), № XXVI (сл. № XXV).

за которымъ и посылаютъ одного изъ святыхъ. Такъ и въ мордовской; при этомъ — образъ дерева со свѣточами:

Изъ большихъ полей въ большое поле,
Въ большомъ полѣ вершина бугра,
На вершинѣ-то бугра ложбина,
Въ ямѣ этой ложбины-то яблоня.
Корни яблони дерева во всю ширину земли,
Вѣтки ея во всё небо,
На концахъ вѣтокъ почки ея,
На концахъ почекъ мёдокъ ея каплетъ,
Воскъ ея садится на листкахъ,
По концамъ листковъ свѣчи горятъ.
Питія сдѣлалъ Вышній Богъ,
Созвалъ онъ всѣхъ боговъ,
Онъ всѣхъ истинныхъ скликалъ;
Нѣтъ только бога Норова,
Нѣтъ только богини Норова.
«Кого пошлемъ за богомъ Норовомъ,
Кого пошлемъ за богиней Норовомъ?
Дайте-ка пошлемъ мы скораго Николу,
Милостиваго Николу:
Никола ходитъ скоро».
Гдѣ живетъ богиня Норовъ,
Гдѣ живетъ богиня урожая?
Норовъ живетъ на пшеничномъ загонѣ,
На пшеничномъ загонѣ, на правой межѣ.

Вернемся къ разбору румынской колядки. Что деревьевъ въ ней было первоначально не два, а три — на то указываетъ нарушенный пораллелизмъ: два дерева, два свѣточа — и *три капли*, источаемыя свѣтильниками и собирающіяся въ трехсоставную рѣку: вина, мѵра и прозрачной воды. Далѣе упоминаются, впрочемъ, лишь два послѣднія вещества крещенія, для котораго и служитъ символическая рѣка; вино явилось третьимъ въ союзѣ — можетъ быть, ради параллелизма, безъ особаго иносказательнаго смысла (крещеніе кровью)? Я стою за такой именно смыслъ. Сл. напр. въ Словѣ св. Ипполита объ Антихристѣ толко-

ваніе: «*Исперетъ виномъ одежду свою* — разумѣетъ благодать Св. Духа, отъ Отца нисшедшую на Іорданѣ. *И кровію гроздію одѣяніе свое*. Кровію какого гроздія, какъ не своей плоти, подобно виноградной кисти, выжатой на древѣ? Изъ ребра его исторглись два источника — воды и крови: ими, омываясь, очищаются народы, которыхъ онъ считаетъ своею одеждою». Въ отреченномъ Словѣ о видѣніи ап. Павла ангелъ показываетъ ему въ Эдемѣ дерево, изъ корня котораго исходили воды, давшія начало четыремъ рѣкамъ: Фисону, Гіону, Тигру и Евфрату; Духъ Божій почивалъ на этомъ деревѣ и когда онъ дыхалъ, тогда шли воды, наполняя тѣ рѣки медомъ, виномъ, елеемъ и млекомъ [1]). — Это фонъ крестныхъ легендъ объ елеѣ милосердія: то древо — крестное, на немъ имѣетъ почить самъ Спаситель, источникъ воды и крови, которыми, омываясь, очищаются народы.

Изъ подобныхъ данныхъ, приведенныхъ во взаимное сочетаніе, могъ развиться символизмъ колядки, съ ея трехсоставной рѣкой. Въ этой рѣкѣ крещенія, Іорданѣ, назначенной омыть все грѣховное человѣчество, выше всѣхъ купается, т. е. крестится, Господь Богъ; ниже его св. Іоаннъ и «старикъ Кречунъ», первоначально — олицетвореніе *навечерія* Рождества (древнерусск. крачунъ, корочунъ, корочюнъ; малорусск. керечунъ, керечунь вечеръ; крачунъ у Карпаторуссовъ = бѣлый хлѣбъ, который пекутъ наканунѣ Рождества. Крачунъ = adventus? сл. болг. крачьсѫ, хорв. сербск. корачити: ступать, идти),

---

[1]) Сахаровъ, Эсхатологическія сочиненія и сказанія въ древнерусской письменности и т. д., стр. 77, 210, 214. Въ объясненіе темнаго эпизода въ румынскомъ апокрифѣ объ Авраамѣ, разобраннаго выше, стр. 18 слѣд., объ ангелахъ, собирающихся на западѣ, укажу на соотвѣтствующую черту въ Видѣніи апостола Павла: каждый день, *по захожденіи солнца*, ангелы, приставленные къ людямъ, идутъ къ Богу на поклоненіе и приносятъ ему дѣла людей, которыя они сдѣлали отъ утра до вечера, добрыя и злыя. (Сахаровъ, l. c. 216).

перешедшее въ румынскомъ, болгарскомъ, чешскомъ и мадьярскомъ къ значенію самаго праздника [1]). Малорусскія и бѣлорусскія колядки также знаютъ олицетвореніе Рождества, «св. Різдво» (сл. Чубинскій, l. c. Колядки № 80), «Рiство», и съ этой точки зрѣнія понятно сосѣдство Кречуна и св. Іоанна въ переведенной нами румынской пѣснѣ. Въ сообщаемой далѣе колядкѣ Crăciunŭ — навечеріе, канунъ Рождества; Жиды-Каины хватаютъ Спасителя «вечеромъ наканунѣ, въ домѣ Кречуна». — Въ этомъ первичномъ смыслѣ «adventus» — «старый» Кречунъ могъ быть понятъ, какъ противоположеніе Рождеству, какъ нѣчто ему враждебное. Не оттуда-ли нѣкоторыя пессимистическія значенія, соединенныя въ русскомъ языкѣ съ словомъ «карачунъ» (задать кому карачунъ и т. п.)?

Ниже св. Іоанна и Кречуна крестятся святые, а за ними — представитель человѣчества, хозяинъ такой-то. Рѣчь, съ которой обращается къ нему Господь, сводится къ вопросу: на сколько его земная жизнь отвѣтила требованіямъ, наложеннымъ на христіанина таинствомъ крещенія. «Добрый человѣкъ», какимъ необходимо является хозяинъ въ колядкѣ, отвѣтилъ на нихъ подвигами милосердія, за что и удостоенъ райскаго блаженства.

Въ другомъ варьянтѣ той-же колядки, извѣстнымъ мнѣ лишь по переводу Шуллера [2]), христіанскій мотивъ сильно затертъ, за то въ началѣ являются подробности, приближающія насъ къ приводимымъ далѣе малорусскимъ варьянтамъ: во дворѣ выросли яблони и груша, стволъ о стволъ стоятъ онѣ, ихъ вершины сіяютъ, а на нихъ сидятъ двѣ горлицы, держатъ каждая по свѣчѣ, проливаютъ по слезѣ. Отъ тѣхъ слезъ выростаютъ цвѣты мирры (?), и онѣ-же собираются въ водоемъ, въ которомъ купается Господь и его спутникъ, товарищъ. Къ нему-то Господь

---

[1]) Miklosich, Fremdwörter 29; его-же: Die slavischen Elemente im Magyarischen 36; его-же: Christliche Terminologie 22; Cihac, l. c. II a. v. Crăciún p. 79—80.

[2]) l. c. стр. 22—4.

нѣсколько разъ обращается съ вопросомъ: что ему всего болѣе нравится на свѣтѣ? Тотъ отвѣчаетъ: здоровый волъ, рьяный конь, овца и, наконецъ, доброе, чистое сердце!

Сличите слѣдующіе малорусскіе пересказы: въ чистомъ полѣ стоитъ «грушечка пôдмурована, Зъ той грушечки впала росиця.... на муравицю..., А зъ муравицѝ стала кирниця». Господь и св. Петръ купаются въ ней и пререкаются: Господь говоритъ, что земля больше (?), св. Петръ, что небо. Велѣли ангеламъ смѣрить то и другое, и Господь оказался правымъ. «Ой, видишъ, Петре, що твоя кривда, а Божя правда» (Головацкій l. c. II стр. 31—2 № 44). Въ другихъ колядкахъ (Чубинскій l. c. Колядки № 38) дерево, по знакомому намъ символизму, замѣнено церковью. Сл. варьянтъ Г:

Добри-вечіръ, пане господару!
Радуйся, земле, що Сусъ Христосъ намъ народився.
Що въ твоімъ дворі церковь будують
Зъ трома верхами, зъ трома дверами,
Що въ перве да оконце якъ сходить сонце,
А въ друге да оконце якъ заходить сонце,
А въ трете да оконце ангелъ влітае,
Ангелъ влітае, на престолі сідае,
На престолі сідае, сильненько ридае.
[Варьянтъ А: А зъ тоі слёзи ручаець потікъ,
Зъ того ручайця річенька біжить],
А въ тихъ слізонькахъ самъ Богъ купався,
Самъ Богъ купався изъ Петромъ.
Петро каже: Земля бу͡ильша,
Господь каже: Небо бу͡ильше.
Посучимъ шнуръ да зміраемъ небо.
Небо бу͡ильшъ, що скру͡изь ру͡ивне,
А земля маленька, що гори да долини,
Гори й долини, всякі могили.

Въ № 38 Д и въ варьянтахъ къ № 75 является третьимъ лицомъ «Святый Микола»:

Склонивъ головку,
Вронивъ слёзоньку.
Де слёза кане,
Тамъ Дунай стане,
А въ тімъ Дунаю
Господь купа́вся
И святий Петро.
Ой купалися,
Тай й сперечалися и т. д.

(Сл. Головацкій II, стр. 10 № 14 и стр. 40 № 60).

Интересно, какимъ внѣшнимъ пріемомъ развились изъ этого типа колядки нѣкоторыя изъ его отличій: изъ слезъ образуется рѣка [1]), а это повело къ представленію корабля, челнока:

---

[1]) Сл. рѣку изъ слезъ въ 4-й рунѣ Калевалы: мать оплакиваетъ дочь, Айно, утопившуюся, чтобы не выйти за нелюбаго ей Вейнемейнена. Канула одна слеза, другая, съ груди на полу платья, съ полы на краснополосые чулки, съ чулковъ на башмаки, съ башмаковъ на землю:

Только канули на землю,
Потекли тремя ручьями,
Точно три большія рѣки,
Отъ обильной слезной влаги,
Въ головѣ что зародилась
И стекала по ланитамъ.
Въ каждомъ изъ троихъ потоковъ
Водопадъ бурлитъ кипучій;
Изъ среды его пѣнистый
Поднялися три утеса;
На окраинѣ утеса
Воздымается пригорокъ,
На пригоркѣ, у вершины,
Три березы выростали,
А на маковкѣ березы
Двѣ усѣлися кукушки,
И поютъ и распѣваютъ:
О «любви» твердитъ одна все,
Про «сужёнаго» другая,
Третья кличетъ: «Радость! Радость!».

А на томъ кораблі Иванъ молодий.
Що-жъ вуинъ робить? Листоньки пише

(№ 38 А; сл. № 172; съ vv. 13 слѣд. № 38 В сл. vv. 6 слѣд. № 114);

А у тому човнику да красная панна.
Що-жъ вона діе? Шириночки шие.

Тоже въ одной бѣлорусской колядкѣ: на горѣ, въ шелковой травѣ, голуби гудутъ, церковь будуютъ, съ тремя верхами, четырьмя окнами; въ первые три окна входятъ солнце, мѣсяцъ, зоря, въ четвертое влетѣлъ соловей, сѣлъ на престолѣ, слезу уронилъ; слезки потекли рѣкой, на которой является челнокъ и т. п. [1]). — Ближе къ картинѣ, которой открывается первая румынская колядка, другая бѣлорусская, неизданная: свѣчи стоятъ въ церкви, на престолахъ, «искорка упала, тамъ рѣчка стала», гдѣ купается самъ Господь. Въ бѣлорусской-же купальской пѣснѣ [2]) — эти свѣчи очутились на деревѣ:

У пана Ивана
Посередь двора
Стояла верба,
На верби горили свичи,
Съ той вербы
Капля упала,
Озеро стало,
Въ озерѣ самъ Богъ купаўся,
Съ дитками, су дитками.

Стало быть, какъ въ румынскомъ святочномъ варьянтѣ. Понятно, что идея крещенія = *купанія* была поводомъ ввести пѣсню въ разрядъ *купальскихъ*.

Вино, муро (елей) и вода, вещества христіанскихъ таинствъ, истекаютъ изъ свѣтильниковъ, горящихъ на символическихъ

---

[1]) Изъ неизданнаго собранія П. В. Шейна, имѣющаго появиться въ изданіяхъ 2-го Отд. Имп. Академіи Наукъ. Сл. его-же Бѣл. народн. пѣсни, стр. 116—117, № 164 (волочебная).

[2]) Безсоновъ, Бѣлор. пѣсни I, стр. 46, № 82.

(—райскихъ-крестныхъ) деревьяхъ. Таковъ былъ одинъ отвѣтъ румынской колядки на вопросъ — откуда ихъ освѣщающее, таинственное дѣйствіе. Другая румынская колядка иначе рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи этихъ веществъ [1]).

D'întréba sĭ, întréba [2])
Sfinţĭ pe Dumnedeŭ:
— Dómne milostive,
Din ce este faptŭ
Vinulŭ
Şi cu mirulŭ
Şi rumenulŭ grăŭ?
Domnulŭ le grăia:
«Sfinţĭ nepriceputĭ
Şi nechibsuiţĭ,
Vreţĭ sĕ m'ispitiţĭ,
Că voĭ bine sciţĭ

---

[1]) Teodorescu, l. c. стр. 43—46.

[2]) «Допрашиваютъ, пытаютъ святые у Господа Бога: Господи милостивый, отчего сталось вино и мvро и бѣлоярая пшеница? Говоритъ имъ Господь: Святые непонятливые, недогадливые, хотите испытать меня, а хорошо знаете сами, откуда взялось вино и мvро и бѣлоярая пшеница. Когда гонялись за мною Каины-Жиды, изъ дома въ домъ, отъ стола къ столу, настигли меня на верху у Іерусалима, вечеромъ наканунѣ (Рождества), въ домѣ Кречуна, распяли меня на сладкой яблонѣ, прибивали меня по пятамъ, по ладонямъ, все гвозями желѣзными, гвоздиками стальными. Гдѣ ихъ прибивали, тамъ кровь текла, вся стала виномъ. Одѣвали меня въ рубашку зеленую, изъ зеленой крапивы, что больно колола тѣло; опоясывали поясомъ изъ боярышника; гдѣ меня вязали — тамъ потъ съ меня лился, мvромъ становился. А на голову мнѣ возложили вѣнокъ изъ терніевъ и шиповъ: гдѣ его возлагали, тамъ сыпались слезы, разсыпаясь становились зернами пшеницы. Съ той поры вино дано было старикамъ, пшеница народу, а мvро священникамъ, дабы мазали насъ въ великіе дни, въ день Рождества и Крещенія, когда священники крестятъ и народъ приводятъ въ христіанскую вѣру. — Здравіе этому дому, бояре милостивцы, съ нашимъ добрымъ желаніе на этотъ годъ и на многія лѣта!

Din ce este faptŭ
Vinulŭ
Și cu mirulŭ
Și rumenulŭ grâŭ.
Cândŭ eĭ m'aŭ gonitŭ,
Câinii de Jidovĭ,
Totŭ din casă'n casă
Și din mésă'n mésă,
Și ei m'aŭ ajunsŭ
Susŭ la Rusalimŭ,
In séra d'ajunŭ,
'N casa luĭ Crăciunŭ,
Și m'aŭ rĕsticnitŭ,
Pe cruce d'mĕrŭ dulce;
Și eĭ că'mĭ băteaŭ
    Prin talpe
    Prin palme
Totŭ cuie de ferŭ,
Ținte de oțelŭ;
Ș'und'le țintuia,
Sânge că curgea,
Totŭ vinŭ se făcea.
Și eĭ me'mbrăca
Cu cămașiă verde,
Verde de ursică,
Rĕŭ trupulŭ bĕșică.
Ș'unde mĕ'ncingea
Cu brâŭ de măceșiŭ;
Ș'unde mĕ strîngea
Sudórea 'mĭ curgea,
Totŭ mirŭ se făcea.
Da'n capŭ ce'mĭ puneaŭ?
Cunună de schinĭ,
Schinĭ și mărăcinĭ;
Ș'unde-o aședaŭ,
Lacrimĭ ciuruiaŭ,
Se rostogoliaŭ,
Totŭ grâŭ se făceaŭ.
D'atuncia s'a datŭ

Vinulŭ la bĕtrânĭ,
Grâulŭ la norodŭ,
Mirulŭ la preoţĭ,
Sĕ ne miruiéscă
Rarŭ la ḑile-marĭ,
Ḑiua de Crăciunŭ
Ş'a de Bobotéză,
Cândŭ preoţĭ botéză,
Norodŭ creştinéză».
Sănetate'n casă,
Boierĭ dumné-vóstră,
Totŭ cu voie bună
L'anulŭ,
La mulţĭ anĭ.

Русскія и западныя повѣрья знаютъ о травѣ, цвѣтахъ, выросшихъ изъ слезъ Богородицы (плакунъ-трава), изъ крови Спасителя (босилекъ) и т. п.; въ одной болгарской пѣснѣ объ обрѣтеніи честнаго креста (№ 2 собранія г. Качановскаго) царица «еврейтя» говоритъ св. Еленѣ:

Камо найдешь три стърка босилёкъ,
Тамъ найдешь ваши честны килкерсты [1]).

Нигдѣ этотъ поэтическій мотивъ не встрѣтился мнѣ разработаннымъ такъ подробно и реально, какъ въ румынской колядкѣ. Легко замѣтить, что къ концу она не выдерживаетъ начальнаго символизма: вещество таинствъ забыто, и дѣло идетъ какъ-бы о простыхъ винѣ, елеѣ и пшеницѣ, которые распредѣляются по сословіямъ и званіямъ — какъ въ болгарской пѣснѣ о св. Георгіи отъ убитаго имъ змѣя истекаютъ три рѣки: пшеницы, вина и молока: пшеница пахарямъ, вино винодѣламъ, молоко пастухамъ.

[1]) Сл. Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, стр. 174—5. Иначе разсказываютъ, что отъ крови Спасителя, пролитой на крестѣ, выросъ цѣлебный ἀνδρόσαιμον = hypericum montanum, видъ звѣробоя Сл. Мандельштамъ, l. c. 316.

Посмотримъ, какъ отразился одинъ изъ мотивовъ румынской колядки («происхожденіе вина») въ малорусскихъ:

Пане господару, гораздъ ся маешъ,
Гораздъ ся маешъ, ні въ чимъ не знаешъ!
На твоімъ двору зелений явіръ,
По підъ явора стоять столі нові,
По за столиками стоять панове,
Ой пишуть письма первичниі —
Не можуть ся дописати и дочитати,
Зъ чого настало зелене вино?
Ой панъ господаръ та й обізвався
«Ой я жъ бо знаю, та й відгадаю,
Зъ чого настало зелене вино.
Якъ жидова Христа мучили,
Терновий вінокъ на голову клали,
Хмелёмъ, ожиною вперезували,
Копъемъ дзёбро попробивали,
Вшеляке дерево за нигті били,
Всякее дерево не согрішило,
Червива ива всімъ согрішила,
Що кровъ пустила,
Червива ива прогрішила.
Бодай тя, иво, хороби точили,
Відъ молодості ажъ до старості,
Відъ корінничка й ажъ до вершка.

(Чубинскій, l. с. № 136 Б). Оставленъ безъ отвѣта существенный вопросъ: откуда взялось вино? Очевидно, изъ крови, пролитой Спасителемъ на крестѣ. Варьянтъ къ этой колядкѣ (№ 136 А), какъ и колядки у Головацкаго II № 33 р. 23—4, IV № 34, стр. 26—7, № 35, стр. 27, ограничиваются разсказомъ о страданіяхъ Христа, съ эпизодомъ ивы, которая и проклята (Чубинскій, № 136 А); послѣднія прибавляютъ: гдѣ пала капля святой крови, тамъ стала церковь:

Де кровця кане, церковця стане

и т. д. (Голов., l. с.). Иначе Чубинск. № 63: жидова

Христа мучила:
Шепшови шпиці
За нігті гнали,
И ёму муки задавали.
Съ пальця мизинця
Кровка канула;
Кровка кане,
Тамъ Дунай стане,
А въ тимъ Дунаю
Господь купався

(Сл. выше, стр. 237—8, Чуб. № 38 Д).

Какъ здѣсь вода крещенія отождествляется съ кровью, такъ въ варьянтахъ другой группы колядокъ кровь—съ виномъ, которое также служитъ крещенію. Я имѣю въ виду колядки, сюжетомъ которыхъ является исканіе, преслѣдованіе жидами новорожденнаго, только что *крещеннаго* Спасителя (Головацкій II, стр. 25, № 35; стр. 26, № 36; Чубинскій, l. c. колядка № 74): они ищутъ его въ лѣсу, въ пшеницѣ, травѣ, крутыхъ горахъ, но не находятъ: нашли деревце,

Съ того деревця стала церковця,
А въ тий церковці три гроба стоіть,
У першему гробі самъ Христосъ лежить и т. д.

(Чубинскій № 74); либо Христосъ уже «на небесахъ», «на высокости» (Головацкій II, стр. 25—6, №№ 35, 36), «у мѣсяцѣ»:

Стали Жиды съ книгъ читати,
Мусѣвъ мѣсяцъ Христа дати.

Слѣдуетъ мученіе, эпизодъ объ ивѣ, пустившей кровь изъ подъ ногтей:

А де тая кровця кане,
Тамъ церковця заразъ стане,
Тамъ самъ Господь службы служить.

(l. c. IV, стр. 550—1, № 2: Іорданская пѣсня? Сл. еще Купчанка, Нѣкоторыя историко-геогр. свѣдѣн. о Буковинѣ, стр. 395). У Голов. IV, № 5, стр. 112—113, послѣдній отвѣтъ Бого-

родицы на вопросы жидовъ тотъ, что она занесла его «до Пана Бога», гдѣ они находятъ его (?) и подвергаютъ мученіямъ (эпизодъ объ ивѣ):

Де кровця цяне, тамъ церковь стане,
Де кровця капне, тамъ винце стане
Святая церковь людямъ на службы,
Зелене винце людямъ на законъ.

Въ одной изъ предъидущихъ колядокъ отъ крови Христа становится Дунай, въ которомъ и купается Господь; у Чуб. I с. № 78 начинается такимъ образомъ:

Ой отци чесні, на великімъ дворі,
Ой дай, Боже!
На вашімъ двору зъ виномъ кірниця.
Пресвята Діва Христа купала,
Якъ покупала, въ ризи повила,
Занесла ёго въ тихій Дунай,
Прийшла жидова рови копати и т. д.

Передъ нами такое-же соединеніе мотива *крещенія и страданія*, какъ въ русскихъ редакціяхъ Сна Богородицы; вспомнимъ, что болгарскія колядки (сл. выше стр. 227) перенесли на крещеніе Спасителя проклятіе (и благословеніе) дерева. Таже легендарная подробность, заимствованная изъ апокрифическаго Дѣтства Христова, пріурочена въ одной галицкой колядкѣ — къ бѣгству святаго семейства отъ преслѣдованія Ирода: Богородица бѣжитъ съ святымъ младенцемъ, отдыхаетъ по дорогѣ, повивая сына; всѣ растенія преклонились передъ нимъ, только не преклонились «осика» и «терня»: оттого они прокляты (Головацкій II № 13, стр. 9—10). Румынскія колядки представляютъ тотъ-же сюжетъ: Іосифъ проклинаетъ тополь, отказавшійся дать свою тѣнь усталой Богоматери, и благословляетъ яблоню, протянувшую надъ ней свои вѣтви[1]). Когда святое семейство ищетъ пріюта, гдѣ-бы

[1]) Эпизодъ о проклятіи дерева встрѣчается въ разнообразныхъ пріуроченіяхъ. Сербская пѣсня, которая поется постомъ, примыкаетъ къ приведеннымъ въ текстѣ, но дѣйствіе въ ней уже обобщилось: Божья

Богородица могла разрѣшиться отъ бремени, повторяется то-же проклятіе и благословеніе: Кречунъ, въ домъ котораго попросились странники, указалъ имъ мѣсто въ хлѣву, кони продолжали топать ногами, волы-же лежали спокойно — и Богородица благословляетъ ихъ отъ себя и отъ имени своего Сына [1]). Эта

Матерь стоитъ въ церкви на службѣ, поютъ её свв. Петръ и Никола, отпѣваютъ сестры Анделія и Марія, дѣти пріумолкли, ни одно дерево не шелеститъ, кромѣ *осики*, которая за то и проклята (Караџић, Живот, стр. 231). То-же обобщеніе въ нѣмецкомъ повѣрьѣ: когда Христосъ шелъ лѣсомъ, всѣ деревья преклонились, за исключеніемъ *осины*, осужденной за то вѣчно трепетать листвою (Bechstein, Mythen, Gebräuche и т. д. III, 22). Въ чувашскомъ пересказѣ сохранилось пріуроченіе къ преслѣдованію Христа «богатыми людьми», желавшими убить его за любовь къ бѣднымъ: всѣ деревья, кромѣ *ели* и *сосны*, отказались спрятать его, почему и лишены на зиму листьевъ (Магнитскій, l. c. стр. 245, прим.). По западно-англійскому повѣрью крестъ былъ сдѣланъ изъ *омелы* (англ. mistletoe), которая до тѣхъ поръ была красивымъ деревомъ, а послѣ распятія осуждена стать чужеяднымъ; оттуда одно изъ нѣмецкихъ ея названій: Kreuzholz. Можетъ быть, въ данномъ случаѣ слѣдуетъ подсказать такой-же мотивъ *проклятія*, какъ для осики малорусскихъ колядокъ, согрѣшившей тѣмъ, что она стала орудіемъ страданія? — Еврейскій варьянтъ къ этому повѣрью представляетъ Toledoth-Ieschu: Евреи пытаются повѣсить Христа, но всѣ деревья ломаются, кромѣ — капустнаго стебля, росшаго въ саду Іюды, который объясняетъ, что со всѣхъ деревьевъ Іисусъ взялъ клятву не вредить ему, не взялъ лишь съ капустнаго стебля. — C. Hoffmann и недавно Sophus Bugge (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, übers. von O. Brenner, 1-e Reihe, 1-es Heft, p. 47—8; сл. p. 50) сближаютъ эту легенду съ извѣстнымъ миѳомъ объ убіеніи Бальдра; но существуетъ еще и другая еврейская легенда, болѣе близкая къ сѣверной.

[1]) Tocilescu, l. c. I № 6, стр. 259; Schuller, l. c. p. 5—6. Сл. Крачковскій, Бытъ Западно-русскаго селянина, стр. 166: «Сѣно, которое «на кутью» постлано было на столѣ и на которомъ ужинали на слѣдующій день, раздается скоту. Хозяинъ не даетъ его только лошадямъ; причину указываютъ въ томъ, что когда родился Христосъ, лошадь яко-бы съѣла то сѣно, на которомъ онъ былъ положенъ въ ясляхъ. Сл. Драгомановъ, Малорусскія народн. преданія и раз-

апокрифическая данная облегчала вторженіе въ область колядокъ — аграрныхъ мотивовъ щедрівки, съ ея плугомъ и чудесными, пашущими волами. Но и въ другихъ отношеніяхъ отреченная повѣсть о Дѣтствѣ Христовѣ, разъясняетъ намъ образованіе коляднаго пѣсеннаго цикла. При другомъ случаѣ я предположилъ, что типъ колядки, который говоритъ о посѣщеніи дома Святыми и Богородицей или тремя товарищами и т. п., сложился подъ вліяніемъ рождественскихъ обходовъ, въ которыхъ являлись Богородица и Різдво, и три царя волхва [1]). Я присоединю къ этому поводу новые: евангельскія сказанія и легенды о дѣтствѣ Христовѣ, объ исканіи святымъ Семействомъ ночлега, о бѣгствѣ отъ Ирода въ Египетъ и т. п. — дали обильное содержаніе мотиву о святыхъ рождественскихъ гостяхъ. Съ другой стороны преслѣдованіе Иродомъ Божественнáго младенца приведено было въ поэтически-наивную связь съ тѣмъ преслѣдованіемъ, за которымъ послѣдовала крестная смерть. Это — та-же точка зрѣнія, которая заставляетъ колядку говорить о *крещеніи младенца Христа* — Богородицей, къ чему непосредственно примкнуло исканіе его Жидами и мученіе на крестѣ: крещеніе кровью. Простодушный синкретизмъ народной пѣсни выразилъ такимъ образомъ тѣ-же символическія идеи, какія мы встрѣтили у св. Ипполита (сл. выше стр. 234—5), только перенесъ ихъ на Христа, заставивъ его самого креститься-купаться въ рѣкѣ, криницѣ съ виномъ-кровью [2]).

сказы, стр. 109: Христосъ въ ясляхъ; Чубинскій, Труды Этногр. стат. эксп. въ западно-русскій край. Матеріалы и изслѣдованія и т. д. т. I, стр. 49.

[1]) Объ одномъ мотивѣ рождественскихъ колядокъ l. c. стр. 251 in fine.

[2]) Въ настоящей работѣ я не имѣлъ въ виду исчерпать всѣ сюжеты колядокъ со стороны ихъ апокрифическаго содержанія. Укажу лишь на одно возможное воздѣйствіе апокрифической легенды на несомнѣнно языческую основу, такъ какъ дѣло идетъ о разобранномъ выше циклѣ обрядовъ и пѣсенъ о плугѣ и обсѣваніи и чудесномъ сѣятелѣ-святомъ (сл. выше стр. 107 слѣд.). Въ апокрифическихъ разсказахъ

Нѣсколько иначе разсказываетъ о происхожденіи вина, мѵра и пшеницы (или-же одного вина) другая группа славянскихъ колядокъ: три птицы прилетаютъ съ неба, поютъ сербскія рождественскія пѣсни:

Іедна носи грездак од лозице,
Да се Срби понапију *вина*;
Друга носи класак од *шенице*,
Да Српкиње мијесе погаче;
Трећа носи брацког' *миробожја*,
Да се Срби и грле и љубе.

Въ варьянтѣ къ этой пѣснѣ вмѣсто *миробожја* говорится о *«здравьѣ и весельѣ»* [1]). Подъ миробожьемъ разумѣется *мирбожање*: обычай взаимнаго, братскаго цѣлованія въ день Рождества; едва-ли оно не замѣнило болѣе древнее упоминаніе *мѵра*, которое въ румынской колядкѣ является необходимымъ при *винѣ* и *пшеницѣ*. Сл. выше (стр. 228 слѣд.) румынскую колядку о «купаньѣ» Господа въ рѣкѣ вина, мѵра и воды, и варьянтъ къ ней, въ которомъ рѣка-водоемъ собирается изъ слезъ, источаемыхъ *птицами*. — Въ галицкой колядкѣ (Головацкій II, стр. 39, № 58)

Бôжая Мати насѣня косить,
Насѣня трое, не еднакое:
Едно насѣня — зелене винце,

о дѣтствѣ Христа онъ самъ является чудеснымъ сѣятелемъ, зерно, имъ брошенное, приноситъ невиданный урожай. Упоминаемая въ славянскихъ индексахъ статья: «како Христосъ плугомъ оралъ», указываетъ, съ другой стороны, на нѣкоторыя подробности отреченнаго евангелія св. Ѳомы (гл. 13), извѣстныя уже св. Юстину: «καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, καὶ νομιζομένου Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν, καὶ ἀειδοῦς, ὡς αἱ γραφαὶ ἐκήρυσσον, φαινομένου, καὶ τέκτονος νομιζομένου (ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἀρότρα καὶ ζυγά· διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον), τὸ Πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον» и т. д. Сл. Migne, Patrol. gr. t. VI, Dialogus cum Tryphone Iudaeo § 88.

[1]) Караџић, Српске народне пјесме из Херцеговине, стр. 336, № 344; стр. 342, № 353.

Друге насѣня — яра пшеничка,
Трете насѣня — ладанъ пахнячій.
Яра пшеничка на Божу службу,
Зелене винце на причащаня,
Ладанъ пахнячій до кадилницй [1]).

Птицы снова являются въ буковинской пѣснѣ (Купчанко, l. c. p. 375—6, № 4), несомнѣнно искаженной: ея начальные стихи указываютъ, что въ оригиналѣ вопросъ былъ троякій, сократившійся до одного («происхожденіе вина»), но и тотъ не поставленъ вопросомъ: зажурились горы, долины,

Шо не зродило *жито, пшениця*,
Але зродило *зелене вино;*
Зелене вино славно зацвіло,
Славно зацвіло, мало зродило (?).
Сокотила його кгрешная панна,
Кгрешная панна на имя Анна,
Шитьечко шила, уже заснула.

Райская птичка разбудила её ударомъ крыльевъ, а панна Анна проситъ её не пить того вина: оно ей понадобится на три службы: «на святе Різдво», «на Василія», «на Великий день». — Галицкій варьянтъ (Головацкій II стр. 93, № 33) представляетъ интересный обращикъ бытоваго искаженія: зажурилась черная гора, что не родила жито, пшеницу, а родила зелено вино, «зелене вино, що Богу мило». Его стережетъ «красная панна»; она заснула, а райскія пташки похитили зелено вино, оставили — лишь винное яблоко, которое выпрашиваетъ у дѣвушки отецъ и мать, сестра и братъ; но она сохраняетъ его для милаго, которому и отдаетъ его. (Сл. Головацкій IV, стр. 547, № 6).

Перейдемъ къ другимъ колядкамъ, въ которыхъ идея крещенія продолжаетъ отражаться новыми образами. Въ одной румынской рождественской пѣснѣ [2]), интересной по своему запѣву

---

[1]) Сл. бѣлорусскую (неизданную) колядку: на дворѣ огни горятъ, три котла кипятъ, съ пшеничнымъ виномъ, червонымъ пивомъ, сладкими медами; вино — хозяину, пиво — женѣ его, сладки медки — дѣткамъ.

[2]) Teodorescu, l. c. p. 34—6.

(Florile dalbe)[1]) и первому стиху, напоминающему начало испанской (Esta noche es noche buena), сами колядовщики являются въ роли крестителей:

Astă séră'ĭ séra mare [2]),
Florile dalbe,
Séra mare-a luĭ Crăciunŭ,
Florile dalbe,
Cându s'a născutŭ Domnulŭ bunŭ,
Florile dalbe.
Noĭ umblămŭ
Sĕ colindămŭ
P'astă nópte'ntunecósă!
Pe cărare alunecósă
Nemerirămŭ l'astă casă,
L'astă casă, l'astŭ domnŭ bunŭ,
Domnulŭ bunŭ, domnulŭ [cutare].
Elŭ de veste cum prindea,
Inainte ne eșia
C'unŭ clondirŭ plinŭ de rachiŭ:
Cu clondirulŭ d'a drépta,
Cu paharulŭ d'a stânga,
Din clondirŭ turnându-ne,
Din gură grăindu-ne:
— Voĭ, patru colindătorĭ,

---

[1]) Въ колядкѣ у Александри, p. 394—5, Florile dalbe повторяются, какъ припѣвъ, послѣ каждаго стиха.

[2]) Этотъ вечеръ — великій вечеръ — Бѣлые цвѣты! — великій вечеръ Рождества — Бѣлые цвѣты! — когда родился Господь Богъ милостивый — Бѣлые цвѣты! — Мы ходимъ, колядуемъ въ эту темную ночь, по скользкой тропѣ набрели на этотъ домъ, на этотъ домъ, къ этому доброму господарю. Добрый господарь, господарь (имярекъ) спохватился, выходилъ къ намъ на встрѣчу съ бутылью, полной ракіи, съ бутылью въ правой рукѣ, съ чашей въ лѣвой, изъ бутыли наливая намъ, приговаривая: «Вы, четыре колядовщика, избирайте двоихъ промежь себя, двоихъ изъ себя помоложе, да скачите въ этотъ садъ, рвите цвѣтъ канупера да стебель василька; идите, ходите къ источнику, источнику Іордани, омочите цвѣтъ канупера и стебли василька, потомъ идите

Vĕ alegeţĭ doĭ
Din voĭ
Doĭ din voĭ maĭ tinereĭ,
Şi săriţĭ în cea grădină:
Rupeţĭ firŭ
De calomfirŭ
Ş'uă steblŭ de busuiocŭ;
Treceţĭ
Mergeţĭ
La fôntână,
La fôntâna luĭ Iordanŭ:
Muiaţĭ firŭ
De calomfirŭ
Şi steble de busuiocŭ,
Ş'apoĭ mergeţĭ colindândŭ,
Douĭ pe urmă botezândŭ:
Stropiţĭ casă,
Stropiţĭ mésă,
Stropiţĭ feţĭ
De coconĭ creţĭ:
Coconĭ creţĭ s'orŭ pomeni,
Maĭ frumosŭ ne orŭ dărui
Cu darurĭ de la parinţĭ.
Stropiţĭ feţĭ
De fete marĭ:
Fete mari s'orŭ pomeni,
Mai frumosŭ ne-orŭ dărui
Cu mahrămĭ grele de firŭ.
Stropiţĭ feţĭ

вдвоемъ колядуя, а двое крестя: кропите домъ, кропите столъ, кропите лица курчавыхъ боярскихъ дѣтей: курчавые дѣти спохватилися, красивѣйшаго подарятъ родительскими подарками. — Кропите лица, взрослыхъ дѣвушекъ: дѣвушки на выданьѣ спохватятся, красивѣйшаго они подарятъ полотенцемъ съ тяжелой золотой вышивкой. — Кропите лица стариковъ: старики спохватилися, красивѣйшему они поднесутъ колачъ изъ чистаго жита, а съ колачемъ ведро, полное бѣлаго вина — ибо таковъ законъ отъ стариковъ, отъ добрыхъ людей. — Благоденствіе этому дому на многія лѣта и здравіе: оно лучше всего!

De ceĭ bĕtrânĭ:
Ceĭ bĕtrânĭ s'orŭ pomeni,
Maĭ frumosŭ ne-orŭ dărui
C'unŭ colacŭ de grâŭ curatŭ,
Pe colacŭ védra de vinŭ,
Fiă galbenulŭ de plinŭ,
C'aşia'ĭ legea din bĕtrânĭ,
Din bĕtrânĭ din ómenĭ bunĭ.
Bună vremea'n aste case,
La mulţĭ anĭ cu sănĕtate,
Că'ĭ maĭ bună de cătu tóte.

Очень вѣроятнымъ представляется, что нѣкоторыя изъ христіанскихъ колядокъ, по видимому посторонних идеямъ рождественскаго цикла, вошли въ него по какой-нибудь аналогіи. Идея *крещенія*, христіанской проповѣди лежитъ въ основѣ румынской колядки о св. Венерѣ-Параскевѣ [1]), и того-же самаго мотива можно было-бы искать въ болгарскихъ колядкахъ о св. Георгіи, еслибы содержаніе ихъ, полное чисто земледѣльческихъ интересовъ и весеннихъ надеждъ, не относило насъ всецѣло къ знаменательному чествованію языческаго новолѣтія. Процессъ здѣсь совершился такой: чудо св. Георгія съ змѣемъ обратилось въ болгарскую *весеннюю* пѣсню, съ чудеснымъ новаго, аграрнаго характера: рѣки жита, вина и молока истекаютъ изъ убитаго звѣря. Одна нѣмецкая духовная пѣсня поетъ о встрѣчѣ святаго Георгія съ Богородицей [2]); въ болгарскихъ колядкахъ [3]) та-же встрѣча, но разговоръ посвященъ вопросомъ урожая, надеждамъ на богатую жатву. — Такъ мирилось старое и новое, формы христіанской легенды наполнялись реальнымъ содержаніемъ язычества.

---

1) Сл. въ предъидущей главѣ, стр. 14—16.
2) Сл. Mittler, Deutsche Volkslieder № 394.
3) Собранія Качановскаго №№ 34—6.

IV.

Бытовые мотивы колядокъ.

То, что остается въ колядкахъ за вычетомъ христіанскихъ мотивовъ, такъ или иначе перелицованныхъ, представляетъ самую разнообразную смѣсь свѣтскихъ сюжетовъ лирико-эпическаго, балладнаго характера. Ихъ не назвать-бы колядками, еслибы не встрѣчался иногда въ концѣ заповѣдный припѣвъ (Rarŭ — La ḑile marĭ, — Ḑiua de Crăciunŭ — Şi de Bobotéză, — Cândŭ preoţĭ botéză, — Lumea crestinéză), насильно и не кстати навязанный пѣснѣ, далекой отъ идей христіанскаго праздника, нерѣдко поющей про любовь, то идиллически-сентиментальную, то эротически страстную. Таковы двѣ слѣдующія румынскія колядки [1]).

Ler-oĭ-Leo! [2])
La fontână
Lină,
La colţŭ de grădină,
Trecŭ
Mi se petrecŭ
Treĭ fete de Grecŭ.
Calea cin'le ţine?
[Vêlcu] fetŭ frumosŭ.
Elŭ că mi-le-alege
Pe gene
Sprâncene,
Care e maĭ naltă

---

[1]) Teodorescu, l. c. 52—55 и 72—74.

[2]) Ай люли, люли! У тихаго источника, на углу сада, идутъ вмѣстѣ три дѣвушки-Гречавки. Кто сталъ имъ на пути? Vêlcu добрый молодецъ: онъ выбираетъ между ними, по рѣсницамъ, по бровямъ, какая повыше ростомъ, съ густыми бровями, словно выведенными,

Și maĭ sprâncenată,
Cu sprâncénă trasă,
Chipŭ de jupânésă.
[Néga] e maĭ naltă,
Și maĭ sprâncenată,
Cu sprâncéna trasă,
Chipŭ de jupânésa.
[Vêlcu], fĕtu frumosŭ,
Din gură'ĭ grăia:
«Haĭ sĕ viĭ cu mine
De veĭ sĕ fiĭ bine,
Cŭ tu'mi eștĭ de sémă
Și d'a mea potrivă!»
[Néga] că'ĭ grăia:
— Tu nu'mĭ eștĭ de sémă
Și d'a mea potrivă.
Vedĭ'mĭ, aŭ nu'mĭ vedĭ
Cele luncĭ înverdĭ,
Luncile'nverdite
De florĭ înălbite?
Nu'sŭ dalbe de felŭ,
Ci'sŭ dalbe de florĭ:
Pên'nu le-oiŭ purta,
Nu m'oiŭ mărita. —
[Vêlcu], fĕtŭ-frumosŭ,
Din gură'ĭ grăia:
«Vedi-mĭ, aŭ nu'mi vedĭ
　　Aceĭ munțĭ
　　Căruntĭ?

у которой — лицо боярыни. Няга повыше всѣхъ, у ней брови гуще, словно выведены, и лицо боярыни. — Говоритъ ей Vêlcu, добрый молодецъ: Пойди со мною, коли хочешь себѣ добра, ибо ты пришлась мнѣ по нраву, ты мнѣ сверстна. — Говоритъ ему Няга: Ты не пришелся мнѣ по нраву, ты мнѣ не сверстенъ. Видишь-ли ты, или не видишь тѣ зеленые луга, зеленые, съ бѣлыми цвѣтами? Не по себѣ бѣлѣютъ тѣ луга, бѣлѣютъ отъ цвѣтовъ: пока я не буду носить ихъ, не выйду замужъ. — Говоритъ ей Vêlcu, красивый парень: Видишь-ли ты, или не видишь тѣ сѣрыя горы? Не по себѣ онѣ сѣрыя, а отъ овецъ. У овецъ черные ягнята; то не ягнята, а пастухи, опирающіеся на клюки, закутанные

Nu'sŭ cărunți de feiŭ,
Ci 'sŭ cărunți de oĭ:
Prin dalbele oĭ,
Negriĭ colpăneĭ.
Dérŭ nu'sŭ colpăneĭ,
Ci suntŭ ciobăneĭ,
In cățĭ rĕdimațĭ,
In glugĭ acióțĭ.
Oile-orŭ porni
Spre sóre rĕsare,
P'a gură de vale,
Prin florile tale:
Frunțĭ le-orŭ înfrunți,
Códe le-orŭ dîrî.
Ce-orŭ maĭ rĕmânea,
Ciobanĭ le-orŭ lua
Și le-orŭ învîrsta
Dalbe
Cu albastre,
Verḑĭ cu mohorîte;
În sînŭ le-orŭ băga,
În sînŭ și prin straie
Și eĭ c'orŭ feri
Fie-care flóre
De raḑe de sóre,
De norelŭ de plóie;
Ție țĭ-le-orŭ da,
Și tu-le-ĭ purta
Rarŭ la ḑile marĭ,
Ḑiua de Crăciunŭ
Și de Bobotéză и т. д.

въ капюшоны. Овцы пойдутъ на восходъ солнца, по ущелью долины, по твоимъ цвѣтамъ: увѣнчаютъ себѣ головы (цвѣтами), волоча (по нимъ) хвосты. Какіе цвѣты останутся, пастухи возмутъ ихъ, сплетутъ бѣлые съ голубыми, зеленые съ пунцовыми, положатъ ихъ за пазуху, воткнутъ въ платье, уберегутъ ихъ отъ лучей солнца, отъ дождливаго тумана, дадутъ ихъ тебѣ, а ты станешь ихъ носить иногда по великоднямъ, въ день Рождества и. Крещенія и т. д.

Приводимая далѣе колядка, судя по запѣву, поется, вѣроятно, на новый годъ:

In nóptea de Sân-Vasile, [1])
Oĭ-Ler-oĭ d'aĭ Ler-oĭ Dómne,
Toțĭ boierĭ la curte'mĭ vine,
Numaĭ [Manciu] nu'mĭ venia.
La treĭ ḑile, cândŭ sosia,
Marĭ boierĭ îlŭ intreba:
«Ce ți-e calulŭ d'asudatŭ,
D'asudatŭ și ne-adăpatŭ?
Aĭ gonitŭ, orĭ te-aŭ gonitŭ?»
Éră [Manciu] le grăia:
— N'amŭ gonitŭ, nicĭ m'aŭ gonitŭ.
La vînatŭ că mĭ-amŭ eșitŭ,
Ciută-lină mĭ-amŭ scornitŭ,
Ciută-lină mĭ-amŭ gonitŭ
Din câmpulŭ Solotruluĭ
Pênĕ 'n malulŭ Oltuluĭ.
Dete ciuta făr 'de vadŭ,
Eŭ maĭ josŭ că m'amŭ lăsatŭ,
Cu murgu'n ap'-amŭ intratŭ.
In suliță c'o luaĭ
Și pe malŭ c'o aruncaĭ:
Zăboviĭ
Pên 'ce-o cojiĭ.
Dat'amŭ cărnĭ la măcelarĭ,
Unghile la păhărarĭ,
Ochiĭ 'ĭ negriĭ

---

[1]) «Въ ночь на св. Василія — Ай люли, люли — всѣ бояре пришли ко двору, не пришелъ лишь Манчу. На третій день, когда онъ прибылъ, спрашивали его бояре набольшіе: Отчего у тебя конь взмыленъ, взмыленъ, не напоенъ? Ты-ли гнался за кѣмъ, или за тобой гнались? — Говоритъ Манчу: Ни я не гнался, ни за мной не гнались. Вышелъ я на охоту, поднялъ нѣжную лань, нѣжную лань гонялъ отъ Солотрскаго (Solotruluĭ) поля до берега Ольты. Лань перешла безъ броду, а я спустился пониже и съ воронкомъ вошелъ въ воду, поднялъ лань на копье и бросилъ на берегъ. Я и замѣшкался, пока свѣжевалъ её: мясо отдалъ

La șioimieĭ,
Osele
La ogăreĭ,
Sângele
Pe la dulĕĭ,
Córnele la pieptĕnarĭ,
Érŭ pelea la tăbăcarĭ
Sĕ'mĭ facŭ japiŭ bunŭ pe calŭ,
Sĕ'mĭ facŭ sgarde la ogarĭ».
Mică pruncă mi'lŭ pîra:
— O voĭ, marĭ boierĭ sunteți
Și 'mĭ totŭ stațĭ de mi'lŭ credețĭ.
Are-uă Grécă ibovnică,
Și 'ĭ e calea cam departe,
Departe de nouĕ dile;
Elŭ mi-o face în treĭ dile,
In treĭ dile pe treĭ caĭ:
C'unulŭ la dênsa se duce,
Cu-altulŭ la dênsa prujésce,
Cu-alŭ treilea mi se'ntórce.
De nu credețĭ, marĭ boierĭ,
Sĕ'lŭ câtațĭ în posunarŭ,
In posunarŭ
Și'n peptarŭ,
Sĕ 'ĭ găsițĭ odórele
Strălucindŭ ca sórele,

мясникамъ, копыта тѣмъ, что дѣлаютъ кубки, черные глаза соколамъ, кости гончимъ, кровь овчаркамъ, рога гребенщикамъ, а кожу дубильщикамъ, чтобы они сдѣлали мнѣ добрую попону для коня, ошейники для гончихъ. — Маленькая дѣвочка оговариваетъ его: Вы бояре набольшіе, хороши вы, коли вы ему вѣрите: у него есть любовница Гречанка, и путь къ ней долгій, на девять дней — а онъ совершаетъ его въ три, въ три дня по тремъ дорогамъ: по одной къ ней идетъ, по другой забавляется у ней, по третьей возвращается. Коли не вѣрите, бояре набольшіе, посмотрите у него въ карманѣ и за пазухой: вы найдете тамъ свадебные подарки, блестящіе, какъ солнце, найдете платокъ, которымъ онъ съ ней помѣнялся. Коли не вѣрите, бояре набольшіе,

Și i-ĕțĭ găsi s'ŭa basma,
Ce elŭ a schimbatŭ cu ea.
De nu credețĭ, marĭ boierĭ,
Sĕ'lŭ cătațĭ și'n degetelŭ,
Că i-ĕțĭ găsi d'unŭ inelŭ,
Ce ea a schimbatŭ cu elŭ,
C'aŭ schimbatŭ inelile
Ce lucescŭ ca stelele.
De nu credețĭ, marĭ boierĭ,
Sĕ'lŭ cătațĭ și'n islicelŭ,
Că i-ĕțĭ găsi cununa,
Cunună-s'arŭ cu dênsa,
I-ĕțĭ găsi a lorŭ cunună
Strălucindŭ ca sfînta lună. —
Marĭ boierĭ mi'lŭ căutaŭ,
Și pe tóte le găsiaŭ.
Éră [Manciu], fĕtŭ-frumosŭ,
Elŭ sĕ'mĭ fie sănĕtosŭ
Cu-aĭ luĭ frațĭ,
Cu-aĭ luĭ părințĭ,
Și cu noĭ, cu voie bună,
La anulŭ și la mulțĭ anĭ.

Колядка эта обращена къ холостому молодцу, какъ и предъидущая (colindŭ de flăcaŭ); большая часть этихъ пѣсенъ поется «ad hominem», для извѣстнаго возраста, для дѣвушки или мущины, холостому или женатому и т. п. Оттуда ихъ разнообразіе, при неизбѣжномъ повтореніи нѣкоторыхъ типическихъ стиховъ и образовъ, характерныхъ для стиля колядки. Такъ

поглядите ему на палецъ, найдете кольцо, которымъ она съ нимъ обмѣнялась: они помѣнялись кольцами, блестящими, какъ звѣзды. Коли не вѣрите, бояре нàбольшіе, посмотрите у него въ мѣховой шапкѣ: найдете вѣнецъ, которымъ онъ съ ней повѣнчался, найдете ихъ вѣнецъ, блестящій, какъ святая луна. — Нàбольшіе бояре осмотрѣли его и всё нашли. А Манчу, добрый молодецъ, да будетъ здравъ, съ братьями и родителями и съ нами, добра желающими, въ этомъ году и на многія лѣта!

въ одной колядкѣ, обращенной къ женатому [1]), мужъ хвалится своей долей, своею женою, жена мужемъ; вставлено это небольшое дѣйствіе въ такую картинку: на дворѣ выросли два орѣшника, осенью посаженные, разцвѣтшіе весною, подъ ними столуютъ бояре и купцы, танецъ ведетъ — хозяинъ, которому и влагается въ уста похвальба; а на верхушкахъ деревьевъ, среди свѣточей (сл. тотъ-же образъ въ одной изъ христіанскихъ колядокъ, приведенныхъ выше), шелковая качель, на ней сидитъ, шьетъ, вышиваетъ узоры — хозяйка — и слѣдуетъ ея похвальба. Тамъ и здѣсь она вводится типически: хозяинъ

Danțu'mĭ dănțuiesce,
Toiagŭ rĕsucesce,
In susŭ l'asvîrlesce,
'N palmă'lŭ sprijinesce
Și se fericesce

(«пляшетъ, жезломъ вертитъ, вверхъ его швыряетъ, рукой подхватываетъ, похваляется»); хозяйка:

Rupe'șĭ câte-unŭ mĕrŭ
Și'n susŭ l'asvîrlesce
'N palma'lŭ sprijinesce
Și se fericesce.

(«срываетъ по яблоку, вверхъ его швыряетъ, рукой подхватываетъ, похваляется»). Швыряніе палицы, буздугана, копья подъ облако и подхватываніе ихъ руками являются выраженіемъ удали, какъ здѣсь чувства полнаго довольства. Въ малорусской колядкѣ у Чубинскаго (l. c. 27) на шелковой травѣ стоитъ наметъ, гдѣ, на золотомъ стулѣ, сидитъ «можний панонько,

Сидить-же, сидить, далеко видить,
Двома яблучки пiдкидаючи,
Трома горiшки та цiтаючи.

---

[1]) Teodorescu p. 56—58.

(Сл. Головацкій, l. c. II, стр. 65—6, № 19; IV, № 11, стр. 41; сл. ib. p. 73—4, № 17). Эпическое общее мѣсто, встрѣчающееся и въ греческомъ и во французскомъ эпосѣ: въ кипрскихъ пѣсняхъ объ Ародафнусѣ она идетъ къ королевѣ, играя (золотымъ, чернымъ) яблокомъ, какъ въ другой греческой пѣснѣ золотымъ яблокомъ играетъ жена Янища, а въ chanson du Voyage de Charlemagne à Jérusalem Турпинъ хвастается, что на всемъ скаку будетъ играть четырьмя яблоками и ни одного не уронитъ.

Интересна по своей композиціи колядка къ священнику [1]), «colindŭ de preotŭ»: она можетъ служить обращикомъ несложныхъ поэтическихъ пріемовъ народной пѣсни. Хозяинъ, къ которому обращается колядка, непремѣнно почтенный, именитый, добродѣтельный; идеалъ священника — набожность, точное исполненіе обязанностей службы. Въ пѣснѣ онъ и отвѣчаетъ этимъ требованіямъ: на берегу Чернаго моря, въ бѣломъ монастырѣ службу служатъ девять поповъ и девять служекъ (logofeţĭ). Старый протопопъ велитъ младшему служкѣ взойти на колокольню и зазвонить, дабы весь народъ слышалъ и пришелъ въ церковь преклониться, помолиться, чтобы сбыть имъ половину грѣховъ, третью часть прегрѣшеній. Служка отправился, но заглядѣлся на Черное море и забылъ о звонѣ. А по морю черный корабль плыветъ, къ берегу пристаетъ, изъ него выходитъ священникъ: на немъ черныя туфли, въ рукахъ посохъ; онъ идетъ по пути райскому, въ церковь, поклониться, помолиться, пропѣть: Святъ Господь Богъ нашъ, І. Христосъ, чтобы весь народъ слышалъ, пошелъ бы въ церковь преклониться, помолиться и т. д. И пришли они и помолились, и Господь простилъ имъ половину грѣховъ, третью часть прегрѣшеній. Тотъ священникъ (имярекъ) да будетъ здравъ со своей бѣлолицей попадьею, съ дѣтками, со всѣмъ, что у него есть (?), и съ нами, добра желающими, въ этомъ году и на многія лѣта.

---

[1]) Teodorescu, l. c. 62—64.

Если хозяинъ — рыбакъ, плетущій сѣти (nǎvodár), то несомнѣнно удачливый, и колядка разработываетъ по этому поводу старую сказочную тему [1]).

Ler-oĭ-Leo, d'aĭ Ler-om Dómne. [2])
Este vătafŭ Argeșénulŭ,
Și'mĭ are treĭ fete marĭ,
Câteșĭ treĭ cu meseriĭ.
Și'mĭ împletescŭ pe isvóde,
Pe isvóde
La năvóde,
La năvóde de mătase,
Cu sfóră cu vița'n șese;
Pleti Vinerĭ și Sâmbătă,
Cândŭ fu sfânta Duminică,
Cam pe tónă că'mĭ pleca.
Dete-uă tónă, dete doŭe;
Cândŭ fu tóna cea d'a treia,
Năvodulŭ că'mĭ închiăiaŭ,
Năvodariĭ că'lŭ trăgeaŭ
Pusŭ în matițe'lŭ duceaŭ.
Cândŭ vătafulŭ siufănia,
Nicĭ unŭ pesce nu găsia.
Dérŭ în fundulŭ matițeĭ
Iatĕ găsi puiulŭ Iudeĭ.
Și vătafulŭ Argeșénulŭ
Ast-felŭ iute le grăia:
«Sărițĭ, frațĭ,
De mi'lŭ legațĭ».

---

[1]) Teodorescu, 59—61.

[2]) «Ай люли, люли! Есть у ватажка Арджешскаго три взрослыхъ дочери, всѣ три обученыя ремесламъ, по узору плетутъ онѣ шолковый неводъ изъ шнурка, въ шесть нитокъ. Плетутъ въ пятницу и въ субботу, а когда настало святое Воскресенье, отправились на ловлю. Дали они одну тоню, дали другую, а когда была третья тоня, замкнули неводъ, и рыбаки, тащившіе его, повезли его собранный въ мотнѣ. Когда ватажко вытрясъ его, не нашелъ въ немъ ни одной рыбы, только на днѣ мотни нашелъ Юдина дѣтеныша. Скоро говорилъ ватажко

Frumușelŭ că'lŭ judecaŭ,
Mi'lŭ judecaŭ
Mi'lŭ băteaŭ.
'Ncepu puiulŭ a ținpa,
Érŭ cândŭ Iuda'lŭ audia,
De peste mărĭ că'mĭ venia,
Și la vătafŭ se rĕstia:
«Heĭ, vătafe Argeșéne,
De ce'mĭ bațĭ tu puiulŭ meŭ,
Că, vedĭ bine, 'ĭ mititelŭ.
Mititelŭ și 'nfășiățelŭ.
De nu'țĭ sciĭ vênatulŭ tĕŭ,
Haide sĕ ți'lŭ arĕtŭ eŭ.
La năvodarĭ poruncia,
Năvodu' 'n vase punea,
După Iuda se lua,
Și Iuda că 'ĭ arĕta
Luĭ vătafulŭ
Argeșénulŭ
Adâncŭ somnŭ, potmolŭ cu crapŭ
Și renișiulŭ cu cosacŭ.
Năvodulŭ că'mĭ întindeaŭ,
L'intindeaŭ
Și'lŭ închiăiaŭ;

Арджешскій таково слово: Бросайтесь братцы, вяжите его. Они его порядкомъ поносили и принялись бить, а дѣтенышъ сталъ пищать. Какъ услышалъ это Юда, вышелъ изъ моря, закричалъ на ватажка: Ой-ли, ватажко Арджешскій, зачѣмъ бьешь ты моего птенца? Видишь, онъ маленькій, еще въ пеленкахъ. Если ты не знаешь, гдѣ найти себѣ добычу, я укажу её тебѣ. — (Ватажко) отдалъ приказаніе рыбакамъ положить неводъ на лодки и отправился за Юдой, а Юда показалъ ему, ватажку Арджешскому, сома въ глубинѣ, карпіевъ въ илу, косатокъ въ камышѣ. — Закинули неводъ, замкнули его, бросили веревки и принялись тащить; на половину вытащили, но далѣе не могли: девять дней вытряхали рыбу, накидали её громадными рядами. Сколько ни было торговцевъ рыбою на торгу, онъ (ватажко) всѣхъ оповѣстилъ и весь городъ продовольствовалъ. — А ватажко Арджешскій да будетъ здравъ и т. д.

Şiufanele c'aruncaĭ
Şi'псереаĭ
De mi'lŭ trăgeau.
Şi mi'lŭ tragŭ pe jumĕtate
Dérŭ d'aci nu'lŭ maĭ poţŭ trage.
Noŭe ḑile pesce'mĭ scote,
Facŭ grămeḑĭ ca şirele.
Câţĭ pescarĭ prin târgŭ era,
Elŭ pe toţĭ că mi 'ĭ vestia,
Oraşiulŭ de'ndĕstula.
Érŭ vătafulŭ Argeşénulŭ,
Elŭ sĕ 'mĭ fie sănĕtosŭ и т. д.

Я сказалъ выше, что колядка разработала одинъ изъ распространенныхъ сказочныхъ сюжетовъ: о водяномъ царѣ, дающемъ рыбаку богатый уловъ въ награду за услугу, въ отплату за одолженіе. Подобный мотивъ лежитъ въ основаніи первой половины нашей былины о Садкѣ: онъ угодилъ водяному царю игрой на гусляхъ и тотъ обѣщаетъ обогатить его. Садко бьется о закладъ съ Новгородскими купцами, что въ Ильменѣ водятся золотыя рыбы — и выигрываетъ: въ трехъ мѣстахъ закинули шелковыя сѣти и вытащили по рыбѣ съ золотой чешуей. Въ другомъ пересказѣ былины вмѣсто морскаго царя является на берегу озера какой-то человѣкъ, совѣтующій Садку — отправиться съ работниками на рыбную ловлю. Три раза закинуты сѣти и поймано несмѣтное количество рыбы, обращающейся на другой день въ серебро и золото. Сл. также ловъ Вейнемейнена въ пятой рунѣ Калевалы и въ эстонской сказкѣ разсказъ о томъ, какъ старый Tühi (чертъ), кравшій рыбу въ тоняхъ Lijon'a, попадается въ его сѣти и платится спиною [1]).

Важно въ румынской колядкѣ прозвище водянаго царя — *Іюдой*. Іюда стоитъ вмѣсто демона; вспомнимъ «Искаріотскій», Scaraoţchi, эпитетъ, принятый за собственное имя дьявола

---

[1]) Harry Jannsen, Märchen und Sagen des estnischen Volkes, 1-e Lief. № 10.

въ румынской повѣсти о табакѣ (сл. выше, стр. 88) и въ румынской-же сказкѣ о солдатѣ и смерти[1]); содраганіе дерева, на которомъ повѣсился демонъ въ повѣсти — видоизмѣненіе легенды объ Іюдѣ, удавившемся на осинѣ, которая съ той поры постоянно дрожитъ. Сл. сближеніе Бугге: Локи = Люциферъ = Іюда [2]). — Въ одной румынской колядкѣ[3]) Іюда прокрадывается въ рай, и пользуясь сномъ св. Петра, крадетъ райскіе ключи, похитилъ мѣсяцъ, солнце и утреннюю зарю, престолъ Господа, купель Сына, траву босилька и райскіе цвѣты, крестъ и мѵро — и всё это принесъ въ адъ, который пріукрасился, тогда какъ въ небѣ настала ночь. Кто возмется принести обратно похищенное? спрашиваетъ Господь, а святые молчатъ, всѣмъ страшенъ Іюда; вызывается одинъ Илья, проситъ дать ему громъ и молнію. Молодъ ты и не силенъ, говоритъ Господь, не по тебѣ это оружіе; но Илья надѣется на себя, разгромилъ Іюду, привязалъ его цѣпями къ столбу и отнялъ у него его добычу. Въ небѣ снова стало свѣтло, а въ аду наступила ночь. Съ тѣхъ поръ громъ и молнія въ рукахъ Ильи; съ ними онъ охотится на «драковъ»; кабы онъ зналъ, когда бываетъ ему празднованіе, онъ убилъ бы ихъ всѣхъ и свѣтъ погибъ-бы отъ его грозовыхъ ударовъ; оттого Господь скрываетъ отъ святаго день, въ который приходится его память [4]). По другому преданію [5]) лживый навѣтъ дьявола побудилъ Илью убить своего отца и мать, и святой принялся такъ страшно мстить дракамъ, что истребилъ бы ихъ въ конецъ, еслибы Господь не поразилъ его правую руку.

Имя ненавистное христіанской легендѣ обобщилось до нарицательнаго значенія демона, обладающаго моремъ, какъ въ нашей колядкѣ. Прозвище принято за имя собственное. Аналогію

---

[1]) Rumänische Märchen, übers. von Mite Kremnitz, № IX.

[2]) Сл. Sophus Bugge, Studien, 1-e Reihe, 1-es Heft, p. 11, 49, 55, 57, 73 слѣд.

[3]) Tocilescu, l. c. I № 4—5, p. 188—9; Schuller, l. c. 14—15.

[4]) Teodorescu, p. 39—40.

[5]) Schuller, l. c. 28.

къ такой замѣнѣ представляетъ сербская пѣсня [1]), принадлежащая къ распространенному среди славянъ циклу преданій о созданіи свѣта Богомъ и дьяволомъ: вмѣсто Бога является св. Іоаннъ, вм. дьявола — *Діоклитіанъ*. Сл. въ хлудовскомъ текстѣ апокрифическаго мученія св. Георгія игру словами по поводу имени Діоклитіана: «цароу неправ҆ды противу имени твоıему подгнѣщаемь *ѡ҄цемь твоимь диıаволомь*» [2]). — *Иродъ* отразился въ змѣѣ Иродѣ русской сказки и чертѣ Геродѣ малорусской легенды [3]). Можетъ быть и *Неръ* въ повѣрьяхъ нахичеванскихъ Армянъ: глава ада и Антихристъ, ни что иное какъ Неронъ [4]).

Первоначально за Іюдой румынской колядки могло стоять — древне-славянское названіе для воднаго божества, сохранившееся и въ (Чудѣ)-*Юдѣ* русской сказки, и въ имени южнославянской *Юды*, встрѣчающемся и отдѣльно, какъ обозначеніе особыхъ стихійныхъ существъ воднаго характера, и какъ нарицательное при имени Самовилы. Юда-Самовила, собственно, Самовила водная, «морская вила» болгарской повѣсти о Троянскихъ дѣяніяхъ: Юда отъ корня und; сл. лат. *unda*, болг. *уда*, онежск. *инда* (Петрозав. у Барсова, Причитанія, II, въ Словарѣ). — Къ этому вопросу я надѣюсь вернуться по другому поводу.

V.

Балладные, эпическіе мотивы колядокъ.

Колядки «свѣтскаго» содержанія развились изъ элемента пожеланій и славленія, непремѣнно присутствующемъ въ рождественской пѣснѣ и видоизмѣнявшемся смотря по возрасту, полу и состоянію тѣхъ членовъ хозяйской семьи, къ которымъ обращались колядовщики. Хозяину сулилось семейное счастье и до-

---

[1]) Караџић, Српск. нар. пjесме II, 83.

[2]) Разысканія II, стр. 47, прим. 1.

[3]) Чубинскій, Труды Этногр. стат. эксп. и т. д. I, стр. 106.

[4]) Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа, изд. Управленія Кавк. учебн. округа II, отд. 2-й, стр. 44.

вольство, дѣвушкѣ счастливый бракъ и любовь, какъ рыбаку удача. Эпическая обработка этого мотива представляла это желанное — осуществившимся: хозяинъ живетъ въ довольствѣ и счастливъ въ семьѣ, молодецъ — любовью и т. д. Созданная такимъ образомъ поэтическая гипотеза развивалась въ колядкѣ реальными чертами — и это́ открывало въ ея циклъ доступъ готовымъ пѣсеннымъ, лирическимъ и балладнымъ сюжетамъ, иногда сказочнымъ мотивамъ, на сколько тѣ и другіе являлись примѣнимыми къ данному лицу и положенію. А средства примѣненія ограничивались, не рѣдко, внесеніемъ собственнаго имени, если оно укладывалось въ размѣръ стиха, и, можетъ быть, варьяціями на тему заключительнаго славословія.

Чѣмъ богаче былъ жизненный путь, открывавшійся впереди тому или другому лицу, тѣмъ разнообразнѣе должно было быть содержаніе относившихся къ нему колядокъ. Оттого колядки, обращенныя къ дѣвушкѣ, бѣднѣе обращенныхъ къ мальчику, парню, которыхъ могли ожидать впереди обаяніе власти и слава подвиговъ. Идеалъ «брани», преимущественно воспѣваемый въ колядкахъ этого рода, можетъ служить относительнымъ указаніемъ ихъ древности. Критская каланда желаетъ родителямъ, чтобы у нихъ родился сынъ, бравый ѣздокъ.

Νὰ σέιεται, νὰ λυγίζεται νὰ πέφτῃ τὸ λογάρι,
Νὰ τὸ μαζόνου οἱ γι ἄρχοντες νὰ κάνου δαχτυλίδια,
Καὶ τὰ μικρ 'ἀρχοντόπουλα μικρὰ παρανυχίδια.

Въ малорусской колядкѣ (Чубинскій, № 1) мать годуетъ, выправляетъ сына и посылаетъ въ войско, гдѣ, несмотря на ея совѣтъ — держаться позади, онъ выѣзжаетъ напередъ, совершаетъ чудеса храбрости и беретъ въ плѣнъ турецкаго царя. Такихъ бранныхъ подвиговъ совершаетъ молодецъ малорусской колядки во множествѣ; реальнаго элемента въ нихъ столько-же, сколько въ слѣдующихъ румынскихъ.

Мальчика холитъ мать, одѣваетъ его съ фантастическою роскошью; фантастическія прикрасы одежды, напоминающія

стиль нашей былины о Дюкѣ Степановичѣ, подъ конецъ оживаютъ, становясь дѣйствительностью и суля мальчику высокую долю [1]).

Leo-oĭ-Leo, Dómne-le! [2])
Oștile purcesu-mĭ-aŭ,
Dérŭ pe unde datu-mĭ-aŭ?
Pe la muma luĭ [cutare];
Éră muma luĭ [cutare]
Ea de veste prinsu-șĭ-a,
'Nainte eșitu-le-a
C'unŭ clondirŭ
Plinŭ de rachiŭ,
Cu clondirulŭ d'a stânga,
Cu paharulŭ d'a drépta,
Din paharŭ numindu-le,
Din gură grăindu-le:
«Linŭ, maĭ linŭ, oștirile
Pên'oiŭ găti pe [cutare],
Că'ĭ gata, ca și gătitŭ;
Căcĭ ĭ-amŭ croitŭ
D'unŭ vestmêntŭ,
Vestmêntŭ lungŭ
Pînĕ 'n pămêntŭ.
Croitorŭ croitu-l'a,
Zugravŭ zugrăvitu-l'a.
Scrisŭ mĭ-e'n spate,
Scrisŭ mĭ-e'n peptŭ,
Scrisŭ e'n șéle,
Scrisŭ e'n póle:

---

[1]) Сл. Teodorescu, 95—7.

[2]) «Ай люли, люли! Войско пошло, куда пришло? Къ матери (такого-то). А его мать спохватилась, на встрѣчу выходила, съ бутылью полной ракіи, съ бутылью въ лѣвой рукѣ, съ кубкомъ въ правой, чествуя по имени, приговаривая: «Тихо, тише, воинные люди, пока я снаряжу (такого-то). Готовъ онъ, снаряженъ, ибо я сшила ему платье, длинное до земли. Портной его шилъ, живописецъ расписывалъ: писано на плечахъ, писано на груди, на лядвіяхъ и на полахъ: по обѣимъ сторонамъ

D'amêndouĕ părţile
Scrisŭ câmpulŭ cu florile,
Érŭ în ceĭ doĭ umeriĭ,
Scrişĭ cei doĭ luceferiĭ.
Jurŭ-pre jurulŭ pólelorŭ
Scrisă'ĭ marea turbure
Cam cu nouĕ vădurele,
Érŭ în nouĕ vădurele
Suntŭ cam nouĕ corăbiele
Şi stegarĭ cu stegărele,
Căpitanĭ cu băltăcele,
Şi'mĭ ascéptă pe [cutare]
Sĕ'lu rădice la rangŭ mare,
La rangŭ mare-alŭ oştilorŭ,
Maĭ mare-alŭ călarilorŭ:
Elŭ sĕ'mparţa lefile,
Sĕ dé lefĭ la lefegiĭ,
Gălbiori
La tinereorĭ,
Postavŭ roşiŭ la fustaşĭ,
Gălbinaşĭ
La boiernaşĭ.
Érŭ [cutare] tênĕrulŭ
Elŭ sĕ'mĭ fie sănĕtosŭ
Şi cu mumă,
Şi cu tată,
Şi cu noĭ toţĭ d'a'mpreună.

Описаніе костюма увлекло пѣсню (если не предположить варьянтъ, напечатанный Teodorescu, нѣсколько искаженнымъ)

писано поле съ цвѣтами, на плечахъ два свѣточа, по поламъ вокругъ—бурное море, а на немъ девять бродовъ; а на тѣхъ девяти бродахъ девять кораблей, знаменщики съ знаменами, капитаны съ булавами ожидаютъ (такого-то), чтобы возвести его въ великій санъ, въ великое званіе въ войскѣ, въ большее званіе въ конницѣ, дабы онъ раздавалъ жалованіе стрѣльцамъ, желтое платье тѣмъ, что помоложе, красное сукно фусташамъ, а боярскимъ сынкамъ червонцы. — А молодецъ (такой-то) да будетъ здравъ, съ мамой и татой и со всѣми нами.

къ смѣшенію эпизодовъ: избраніе мальчика въ нàбольшіе въ войскѣ исходитъ отъ капитановъ и знаменщиковъ, изображенныхъ на хитро-расписанномъ платьѣ юноши, тогда какъ первоначально онъ исходилъ отъ — войска, являющагося въ началѣ пѣсни и затѣмъ не играющаго въ ней никакой роли. Что дѣло было именно такъ, тому доказательствомъ другая колядка, гдѣ также происходитъ избраніе юноши, на этотъ разъ прямо — царемъ [1]):

Sub zare [2])
De sóre,
In ostrovŭ de mare,
Născut-a,
Crescut-a
D'unŭ verde darvonŭ,
D'unŭ rumenŭ călinŭ.
Susŭ mĭ-e frunda désa,
Josŭ mĭ-e umbra grósă,
Érŭ la rădĕcină,
La verdea tulpină,
Pe câmpŭ mohorîtŭ,
Ostĭ aŭ tăbărîtŭ,
Ostĭ moldovenescĭ
Şi craiovenescĭ,
Multe 'sŭ muntenescĭ.

---

[1]) Teodorescu, 65—68. Другая редакція той-же колядки напечатана изъ собранія Minescu въ Foia societatii romanismulu I № 3 p. 163—164. Въ концѣ колядки родители отдаютъ мальчика воинамъ— и слѣдуетъ такое-же фантастическое описаніе костюма, какъ и въ предъидущей.

[2]) На зарѣ солнца, на морскомъ острову, поднялось, выросло зеленое дерево, румяная калина. Густая листва на верху, внизу густая тѣнь, а у корня, у зеленаго ствола, по пунцовому, темному полю она пріютила войска, войска изъ Молдавіи, Крайовы и много изъ Валахіи. Тѣ, что изъ Валахіи, смотрѣли, выспрашивали, отъ брода къ броду, отъ деревни къ деревнѣ, изъ дома въ домъ, отъ стола къ столу, ибо они узнали, удостовѣрили, что у господина (такого-то) есть сынъ, молодецъ (такой-то). — Просятъ (о немъ) бояре нàбольшіе: Дай его намъ, отецъ, дай-ко, дай его намъ,

Cele muntenescĭ
Ele că'mĭ cătaŭ
Şi mi'şĭ întrebaŭ
Totŭ din vadŭ
In vadŭ
Şi din satŭ
In satŭ,
Şi din casă
'N casă
Şi din masă
'N masă,
Că mi s'a d'aflatŭ
Şi s'a 'devĕratŭ
La domnulŭ stăpânŭ
[Cutare] jupânŭ
C'are d'unŭ coconŭ,
Coconŭ pe [cutare].
Ceru'-lŭ marĭ boierĭ:
Dă-ni'lŭ, taică, dă-ni'lŭ,
Dă-ni'lŭ, maică, da-ni'lŭ,
Căcĭ e bunŭ de domnŭ
Şi de marĭ boierĭ.
Tat-sĕŭ că mi'lŭ da,
Dérŭ mă-sa nu vrea,
Căcĭ e'nfăşiăţelŭ
Şi e mititelŭ
De curêndŭ născutŭ
Şi nepriceputŭ:
Nu scie domni,
Nicĭ împĕrăţi.
Ceru-'lŭ marĭ boierĭ:
«Dă-ni'lŭ, taică, dă-ni'lŭ,

матушка, дай-ко, ибо онъ годится быть господиномъ, годится въ бояре набольшіе. Отецъ отдаетъ его, мать не желаетъ, ибо онъ еще въ пеленкахъ, маленькій, недавно родился, неразуменъ, не знаетъ править царствомъ. Просятъ (о немъ) бояре набольшіе: Дай намъ его, отецъ, дай-ко, отдай намъ его, матушка, отдай-ко, ибо легко править и царствовать: пусть смотритъ за своимъ дворцемъ, сидитъ за столомъ, возноситъ кубокъ, ѣздитъ верхомъ на добромъ конѣ, изъ царской казны раздаетъ жало-

Dă-ni'lŭ, maică, dă-ni-lŭ,
Că-ĭ lesne-a domni
Și d'a 'mpĕrăți:
De curte sĕ 'șĭ védă,
La mésă sĕ'mĭ șédă,
Paharŭ sĕ rădice,
Calŭ bunŭ sĕ'ncalice,
Din cula domnéscă
Lefurĭ sĕ'mpărtéscă
Lefĭ la lefegiĭ,
Spade la spahiĭ,
Arme la armașĭ,
Caĭ la călărașĭ».
Tênĕrulŭ [cutare]
Fie'mĭ sănĕtosŭ,
Cu taică,
Cu maică,
Cu frațĭ,
Cu surorĭ,
Și cu noĭ cu toțiĭ,
L'anulŭ, la mulțĭ anĭ.

Сл. болгарскую колядку (Качановскій № 21)

Собралисе три кралёве,
И се молили на едынъ човѣкъ:
«Имашь момче-златна коса,
Ты пушти намъ го, царь да намъ баде.

Отецъ отвѣчаетъ:

Не умѣе на кральство да варди,
Не умѣе войско да си стега.

Все это будутъ за него дѣлать три короля:

«Еденъ ште му войска реди,
Еденъ ште му стеги стега,
Еденъ ште му на стулъ сѣды,
На стулъ сѣды, да му реди».
И пуштилъ го, царь станало.

ванье стрѣльцамъ, сабли спахіямъ, оружіе — оруженосцамъ, коней — конникамъ. — Да будетъ здравъ мальчикъ (такой-то) съ отцемъ и маткой, съ братьями и сестрами и со всѣми нами, въ этомъ году и на многія лѣта!

Мальчикъ, которому съ молоду сулятъ такую блестящую будущность, будетъ храбрецомъ, богатыремъ: новый поводъ колядовщикамъ выразить свои рождественскія пожеланія въ формулахъ балладной пѣсни. Въ одной колядкѣ [1]) Mircea-Vodă завлекаетъ къ себѣ обманно девять (крестовыхъ) братьевъ, а съ ними десятаго, ихъ атамана (vătaful), который совѣтуетъ своимъ не отдавать лошадей, оружія и обуви, когда явятся ко двору, а всё держать при себѣ. Тѣ не вняли совѣту, одинъ лишь атаманъ пьетъ стоя, съ оружіемъ за поясомъ, съ конемъ въ поводу. Когда Mircea-Vodă велитъ притворить двери и убить пришельцевъ, атаманъ высадилъ мѣдныя двери, рубитъ привратниковъ и слугъ — а воевода кричитъ ему: пусть не проливаетъ крови, не рубитъ прислужниковъ, потому что — здѣсь рождественская пѣснь вступала въ свои права и совершалось пріуроченіе посторонней пѣсни къ циклу — потому что они иногда понадобятся тебѣ и мнѣ въ великодни, въ день Рождества и Крещенія и т. д. — Да будетъ здравъ атаманъ такой-то и т. д.

Другая колядка разсказываетъ о томъ, какъ молодецъ добылъ себѣ, состоя на службѣ у Negru-Vodă, боеваго коня. Имя Negru-Vodă, распространенное въ народныхъ преданіяхъ, произвольно замѣняется и другими [2]).

D'în curte [3])
D'în curte
La Domnŭ Negru-Vodă,
Mi-e unŭ calŭ legatŭ.
Dér eĭ nu'mĭ e legatŭ.
Ci mĭ-e priponitŭ
Cu priponŭ d'argintŭ
Şi pe elŭ mi'lŭ ţine

---

[1]) Teodorescu 99—102.

[2]) l. c. 68—71.

[3]) «Во дворѣ господаря Negru-Vodă привязанъ конь, не привязанъ, а припутанъ серебряною путой, держатъ его пять конюховъ, двое за узду, двое за бѣлыя стремена, а пятый, красивенькій, треплетъ его по хребту,

Vro cincĭ aprodiorĭ:
Doĭ de dîrlogeĭ,
Doĭ de dalbe scărĭ;
Celŭ d'alŭ cincilea
Frumuşelŭ mi'lŭ bate,
Mi'lŭ bate
Pe spate
Şi mi'lŭ netezesce
Şi mi'lŭ potrivesce
Cu cioltarŭ de firŭ,
Ciucurĭ d'ibrişinŭ,
Ciucurĭ de argintŭ
Lungĭ pênĕ'n pămêntŭ.
Domnulŭ Negru-Vodă
Afară'mĭ eşia,
Calulŭ mi'şi vedea
Ş'ast-felŭ întreba:
«Alŭ cuĭ e astŭ calŭ,
Tênĕrŭ, bidiviu,
Cu cioltarŭ de firŭ,
Ciucurĭ d'ibrişinŭ,
Ciucurĭ de argintŭ,
Lungĭ pênĕ'n pămêntŭ»?
Tênĕrulŭ [cutare]
Din gură 'mĭ graïa
Şi mi'ĭ rĕspundea:
«O Dómne, o Dómne,
Alŭ meŭ e astŭ calŭ,
Căcĭ scii aŭ nu sciĭ

гладитъ, прилаживаетъ на немъ цвѣтную попону съ шелковой и серебряной бахрамой, доходящей до земли. — Выходилъ господарь Negru-Vodă, увидѣлъ коня, такъ спрашивалъ: Чей этотъ конь, молодой, арабской породы, съ цвѣтною попоной, съ бахрамой шелковой и серебряной, доходящей до земли? Такъ говорилъ въ отвѣтъ молодецъ (такой-то): Мой этотъ конь, господинъ. Помнишь-ты или не помнишь, какъ ты когда-то послалъ меня къ одному великому королю, чтобы снести ему голову? А великій король, выйдя со свитой, лишь только меня увидѣлъ, заблагоразсудилъ посадить меня за столъ, угостить и подарить мнѣ

Cândŭ m'aĭ fostŭ trămisŭ
La unŭ mare craiŭ
Capulŭ sĕ i-'lŭ taiŭ?
Érŭ marele craiŭ,
Viindŭ cu alaiŭ,
Déca m'a vĕḑutŭ,
Bine i-a părutŭ:
La mésă m'a pusŭ,
Şi m'a ospĕtatŭ,
Şi m'a dăruitŭ
Cu-astŭ calŭ bidiviŭ.
Frumósa crăiésă,
Mândră şi alésă,
Déca m'a vĕḑutŭ,
Bine i-a părutŭ:
La mésă m'a pusŭ
Şi m'a ospĕtatŭ,
Şi m'a dăruitŭ
Cu cioltarŭ de firŭ.
Dalbiĭ coconaşĭ,
Dalbĭ şi drăgălaşĭ,
Déca m'aŭ vĕḑutŭ,
Bine le-a părutŭ:
La mésă m'aŭ pusŭ
Şi m'aŭ ospĕtatŭ
Şi m'aŭ dăruitŭ
Cu ciucurĭ de firŭ,
Ciucurĭ d'ibrişinŭ,
Ciucurĭ de argintŭ

этого арабскаго коня. Прекрасная королева, гордая, величественная, лишь только увидѣла меня, заблагоразсудила посадить меня за столъ, угостить и подарить цвѣтной попоной. Бѣленькіе королевичи, бѣленькіе, миленькіе, лишь только увидѣли меня, заблагоразсудили посадить меня за столъ, угостить и подарить бахрамой цвѣтной, шелковой и серебряной, доходящей до земли.—Какъ услышалъ это Negru-Vodă, такъ сказалъ: Коли онъ его (коня) далъ тебѣ, да будетъ твой во вѣки! — Молодецъ (такой-то) да будетъ здравъ съ братьями, съ родителями, со всѣми вкупѣ!

Lungĭ pêně'n pămêntŭ» [1]).
Domnulŭ Negru-Vodă
Déca 'mĭ audia,
Ast-felŭ îĭ grăia:
«De ți l'a datŭ ție,
Dăruitŭ sĕ 'țĭ fie,
Fie 'țĭ spre vecie».
Têněrulŭ [cutare]
Fie 'mĭ sănětosŭ и т. д.

Изъ былевой пѣсни, воспѣвавшей вмѣстѣ съ соколомъ и его вѣрнаго товарища — коня, тотъ и другой переселились въ колядку. Вмѣстѣ съ ними и охотничій соколъ. Символъ сокола, какъ хищной, быстрой, но и какъ охотничьей птицы — обыченъ въ южно-славянской, румынской и русской народной поэзіи; интересны, какъ показатели древности именно тѣ обороты, гдѣ онъ является въ послѣднемъ значеніи: поэтическій образъ пережилъ нѣкогда распространенный обычай, удержавшись въ памяти лишь въ силу пѣсенной косности. Таковы, изъ цѣлаго ряда сравненій, заимствованныхъ отъ сокола въ Словѣ о полку Игоревѣ, образы соколовъ, напускаемыхъ на стадо лебедей, сокола «въ мытехъ»; въ былинахъ о боѣ Ильи Муромца съ сыномъ — «охотничекъ-сокольничекъ» выѣзжаетъ на конѣ,

У коня изо рта пламя пышетъ,
Изъ ушей у коня кудревъ дымъ валитъ;
Изъ подъ стремени борзой выжлецъ выскакиваетъ,
У молодца съ плеча на плечо ясенъ соколъ перелетываетъ [2]),

---

[1]) Чубинскій, l. c. колядки № 13.

Ти-жъ, пане козаченьку, да іdь до короля,
Да іdь до короля, позивать сокола.
Дасть тобі король червоную короговъ,
А королиха — полумисокъ червонцівъ,
А короленко — вороного коня,
А королівна — зъ підъ злота хусточку.

[2]) Сл. Рыбн. III № 14 и другіе варьянты той-же былины.

какъ молодецъ слѣдующей румынской колядки является на конѣ съ соколомъ на плечѣ и гончимъ псомъ, который названъ въ началѣ и далѣе не играетъ никакой роли, потому что всё дѣйствіе сосредочивается на конѣ и соколѣ. Оба отличаются быстротою; недаромъ во французскомъ эпосѣ быстрый конь сравнивается съ соколомъ, а румынская колядка заставляетъ того и другаго состязаться въ бѣгѣ.

Молодой Мануилъ (Manole) холитъ гончаго пса, венецейскаго сокола и — коня, котораго кормитъ и поитъ

Totŭ cu fênŭ tocatŭ
Și cu ordŭ pisatŭ
De vêntŭ vênturatŭ,
Cu apă
Din năstrapă. [1])

«рубленымъ сѣномъ, толченымъ ячменемъ, провѣяннымъ вѣтромъ, водой изъ кубка»). Когда соколъ упрекаетъ его, что онъ ѣстъ и пьетъ задаромъ, такъ какъ не можетъ поспорить съ нимъ въ быстротѣ, конь жалуется хозяину на самохвала, и Манойло отводитъ ихъ для состязанія въ далекое поле,

La câmpulŭ curatŭ,
De toțĭ lăudatŭ,
Unde se totŭ batŭ
Douĭ vulturĭ în cerŭ
P'unŭ fulgŭ d'aurelŭ.

(«въ чистое поле, всѣми прославленное, гдѣ два ястреба бьются въ небѣ изъ за золотаго пушка»). Конь перебѣжалъ ястреба, увлекшагося на пути охотой за малыми пташками и являющагося къ хозяину съ повинной головой: пусть казнитъ его. Не казни

---

[1]) Вильгельмъ Оранскій обѣщаетъ своему Volantin: Ne menjassiez d'orge, si fust parez, II fois ou III o le bacin colez, Et li forrages fust gentil fein de prez, tot esléuz et en seson feruz, Ne bëussiez s'en vessel non dorez.

его, вступается конь: онъ понадобится тебѣ въ великодни, о Рождествѣ и Крещеніи:

La curte de'ĭ merge
Călare pe murgulŭ,
Pe umerĭ cu șioimulŭ

(«когда поѣдешь ко двору верхомъ на воронкѣ, съ соколомъ на плечѣ»); увидитъ это господинъ, поблагодаритъ и одаритъ тебя [1]).

Товарищество коня и сокола нерѣдко встрѣчается въ румынскихъ колядкахъ и пѣсняхъ [2]); ихъ состязаніе въ бѣгѣ еще и въ мордовской [3]), указывающей въ свою очередь на какой-нибудь русскій источникъ. Ему-ли, или передѣлкѣ, принадлежитъ сказочное освѣщеніе дѣйствія, это придется оставить вопросомъ.

Возлѣ моря,
На крутомъ берегу,
Серебряный столбъ;
Въ столбъ вбито
Золотое кольцо,
Къ кольцу привязанъ
Карій конь,
На столбѣ
Ясенъ соколъ.
Соколъ съ конемъ
Спорятъ, тягаются.
О чемъ они
Спорятъ, тягаются?
Конь говоритъ:
«Земля широка, велика!»
Соколъ говоритъ:
«Небо высоко, велико!»
Конь поскакалъ
Вокругъ земли,
Мокрыми мѣстами,

---

[1]) Teodorescu p. 111—115.

[2]) Teodorescu, l. c. стр. 113, прим. 1.

[3]) Образцы мордовской народной словесности l. c. стр. 159, 161.

Между кочками,
По кочкарнику;
Соколъ полетѣлъ
По поднебесью,
За густымъ облакомъ,
Сквозь зарю.
Который поспѣетъ
Къ тому столбу,
Къ золотому кольцу,
Тотъ пусть будетъ
Землю держащій,
Народъ кормящій.
Конь вернулся,
Конь поспѣлъ
Къ тому столбу,
Конь сталъ
Землю держать,
Народъ кормить.

Другую группу параллелей вызываетъ румынская колядка: о спорѣ, бесѣдѣ молодца съ своимъ конемъ [1]): въ саду стоитъ привязанный къ столбу вороной, и хозяинъ поощряетъ его — постоять и потучнѣть: онъ хочетъ продать его

Pe care de grâŭ,
Şi pe buţĭ cu vinŭ,
Têncurĭ de postavŭ,

чтобы было молодцу на что съиграть свадьбу. Конь не знаетъ, отчего на него такая напасть; за нимъ всего одна вина:

De cândŭ ne bâteamŭ
Intr'alŭ Măriĭ prundŭ
Cu Turciĭ,
Cu Frânciĭ,
Frânciĭ ne'nfrângeaŭ,
Turciĭ ne bâteaŭ,

---

[1]) Teodorescu, l. c. стр. 88—91.

'N Mare ne băgaŭ,
Multĭ că se'necaŭ.
Eŭ amŭ înotatŭ,
Marea'n lungŭ și'n latŭ.
D'asta'sŭ vinovatŭ:
Că m'amŭ'pedicațŭ
D'uă pénă
De mrénă
Și că ți-amŭ udatŭ
Pólă de caftanŭ,
Colțŭ de posunarŭ.
Dérŭ m'amŭ bisuitŭ
La malŭ d'amŭ eșitŭ:
Din nărĭ c'amŭ suflatŭ,
Tóte le-amŭ svêntatŭ,
Nimicŭ n'amŭ stricatŭ.

(«Когда мы бились на морскомъ берегу, съ Турками и Франками, Франки насъ разгромили, Турки разбили, побросали насъ въ море, гдѣ многіе потонули — я поплылъ по морю, вдоль и поперекъ. Однимъ я виновенъ: запнулся о (плавательное) перо мурены и замочилъ полу твоего кафтана, край твоего кармана. Но я надѣялся на себя: выйдя на берегъ, осушилъ ихъ дуновеніемъ моихъ ноздрей и ничѣмъ не попортилъ»). — Но хозяинъ успокоиваетъ коня: онъ хотѣлъ — лишь испытать его; а конь отвѣчаетъ:

Maĭ m'aĭ ispititŭ
Anŭ la Bobotéză
Cu cincĭ-decĭ de caĭ,
Toțĭ caĭ potcovițĭ.
Eŭ, nepotcovitŭ,
Silă mĭ-amŭ făcutŭ,
'Nainte amŭ eșitŭ,
Fală țĭ-amŭ făcutŭ
Ție de voinicŭ,
Mie de calŭ bunŭ!

(«Ты еще испыталъ меня на прошломъ Крещеніи, въ запуски съ пятнадцатью конями, подкованными. Я, неподкованный, при-

натужился, напередъ прибѣжалъ, тебѣ честь сдѣлалъ, какъ храбрецу, себѣ, какъ доброму коню»).

Существуетъ нѣсколько малорусскихъ колядокъ того-же содержанія и сходнаго изложенія: сл. Чубинскій, Нар. Дневн., колядки №№ 19 и 39 съ варьянтами, Головацкій, l. c. IV, стр. 43—5, №№ 14—16, стр. 127, № 1, по которымъ почти возстановляется текстъ, близкій къ румынскому: въ саду, въ винограду, либо подъ калиною, Микита, или козаченько говоритъ съ своимъ конемъ: Продамъ я тебя за великую цѣну, за сто червонцевъ,

За бочку вина, за другу пива
(Чуб. № 39 В).

Не продавай меня, отвѣчаетъ конь:

Издумай, пане, свою пригоду,
А мою вигоду:
Якъ насъ *Турки* за Дунай загнали,
Більшъ потопали, якъ виринали.
А ти, мій пане, и чоботка не вмочивъ,
Ні чоботка, ни стременочка,
Ні стременочка, ни сіделочка
(№ 39, А)

Ні поли жупана, ни чоботка сапъяна
(№ 39, В)

«Я тебѣ молодого по вершечку нюйсъ» прибавляетъ одинъ варьянтъ (Б); въ 19 А и 39 В и въ галицкихъ пересказахъ на ряду съ Турками являются и Татары, — какъ въ румынской пѣснѣ Франки; въ неизданной пока бѣлорусской [1]) враги вовсе не названы:

Ци дома, дома самъ панъ господарь?
Светы вечаръ! [2])

---

[1]) Изъ собранія Шейна, имѣющаго быть напечатаннымъ въ изданіяхъ 2-го Отд. Имп. Ак. Наукъ. Сл. Метлинскій, стр. 337.

[2]) Припѣвъ, повторяющійся послѣ каждаго стиха.

Нема дома, у новой стайни
Коня сѣдлае,
Съ конемъ размовляе·
Коню, коню, продамъ я цебе
За триста злотыхъ,
За три червоныхъ.
«Якъ были мы
У чужой земли,
За нами стрѣлы
Якъ громъ гримѣли,
За нами кули
Поле орали.
Якъ я скачіў,
Мора пираскачіў,
Ни замачивъ я копытка,
Ни хвоста свойго
Шовковаго,
Ни свойго пана
Молодзенькаго,
Ни сѣдзелечка.
Узяли мы ясную стрѣлку,
Красную дзѣўку.

Элементы этой колядки вошли въ другую, бѣлорусскую-же, также неизданную и, очевидно, сводную: молодецъ хвалится своимъ конемъ, послѣ чего непосредственно слѣдуютъ стихи:

Коникъ скачіў, мора пираскачіў,
Копуцика ни замочіў,

а далѣе идетъ другой сюжетъ (сл. также у Безсонова, Бѣлор. пѣсни, колядки №№ 118 и 122). Такое-же соединеніе «похвальбы конемъ» и «бесѣды коня съ молодцемъ» встрѣчается и въ одномъ изъ указанныхъ выше малорусскихъ варіантовъ, Чуб. 19, А: бесѣдѣ коня съ паномъ предшествуетъ похвальба послѣдняго передъ королемъ:

Нема въ короля такого коня —
У мого коня золота грива,
Золота грива, срібни копита.

Срібни копита, шовковий хвостикъ,
Шовковий хвостикъ, очи тернови,
Очи тернови, вушка листови.

Мотивъ «похвальбы» попадается и отдѣльно (Чуб. № 39 Г и 20; сл. №№ 21 и 27: Вицітавъ коня та зъ-підъ короля; Головацкій, IV, № 26, стр. 52; № 33, стр. 58—9; № 5, стр. 546), но намъ интересно было-бы опредѣлить его мѣсто въ колядкѣ, главное содержаніе которой исчерпывается мотивомъ «бесѣды». Не слѣдовалъ ли за похвальбой — бѣгъ въ запуски? Нашъ Иванъ Гостиный сынъ также похваляется на пиру у князя Владимира своимъ бурушкой, какъ въ греческой пѣснѣ [1]) Константинъ передъ королемъ: тамъ и здѣсь слѣдуетъ бѣгъ. О немъ говорится эпизодически и въ нашей колядкѣ, онъ далъ сюжетъ румынскимъ и болгарскимъ [2]) святочнымъ пѣснямъ; малорусскія (Чуб. №№ 31 и 22; Головацкій, II № 20, стр. 66—7; IV, № 1, стр. 35; №№ 12—13, стр. 42) сохранили память о какомъ-то бѣгѣ, въ которомъ потонуло стадо коней и съ ними чудесный конь, описанный такими-же чертами, какъ въ указанныхъ выше пѣсняхъ.

Полонянку бѣлорусской колядки и загадочныхъ «Франковъ» румынской, давшихъ поводъ къ интереснымъ соображеніямъ Teodorescu, мы встрѣтимъ въ слѣдующей румынской колядкѣ, которую я привожу цѣликомъ, тѣмъ болѣе, что она вызоветъ новыя параллели къ русскому эпосу [3]).

Colea 'n vadulŭ Brăileĭ [4])
Florile dalbe-le de mĕrŭ!
Şede [Négoie] călare

[1]) Kind, Anthologie neugriechischer Volkslieder, стр. 64.

[2]) Tocilescu, l. c. I, № 3, стр. 123 слѣд.; Безсоновъ, Болг. пѣсни, № LXIII.

[3]) Teodorescu, 77—80.

[4]) «Тамъ на бродѣ у Браилы — Бѣлые яблоневые цвѣты! — сидитъ Négoie верхомъ на конѣ, желтомъ какъ овсянка; его сѣдло залито зо-

P'unŭ calŭ galbenŭ grăngorelŭ:
Şéua 'ĭ nótă 'n aurelŭ.
Cu frêulŭ cu străgăliă,
Cu biciulŭ cu măciuliă,
Şéde 'n apă
Pênĕ 'n sapă
Şi 'n noroiŭ pênĕ 'n genuchie,
Şi se bate cu Turciĭ,
Cu Turciĭ
Şi cu Frânciĭ,
Turci sĕ ié vadurile
Şi Frânciĭ corăbile.
Se luptară,
Le luară
Şi'mĭ trecură'n alta ţéră,
'N altă ţéră, 'n Moldova,
Şi de Domnŭ se ruga
Şi'ĭ de'téra sĕ robéscă.
Se rugase
Şi i-o dase,
Şi robi elŭ în treĭ ḑile
In treĭ ḑile în treĭ plénurĭ.
Plénŭ ântâiu ce mi'şĭ robia?
Totŭ juneĭ
D'ĕĭ tinereĭ,
Tinereĭ făr' de mustaţă,
Falnicĭ şi rumenĭ la faţa.

лотомъ; съ желѣзами на уздечкѣ, съ шишками на бичѣ, онъ сидитъ въ водѣ по лошадиный задъ, въ грязи по колѣна (варіанты: въ крови по щиколку, по копыто), бьется съ Турками, съ Франками. Турки (бьются), чтобъ занять броды (вар.: порты), Франки — корабли. Бились они, взяли ихъ и перешли въ другую землю, землю Молдаванскую. Проситъ (онъ) у господаря, чтобъ онъ далъ ему другую землю, гдѣ-бы ему пограбить; попросилъ онъ, и ему дали, а онъ началъ полонить въ теченіи 3-хъ дней, въ три дня взялъ три полона. Что полонилъ онъ въ первый полонъ? Молодыхъ безусыхъ юношей, полнолицыхъ, румяныхъ лицомъ. Что полонилъ онъ во второй наконъ? Молодыхъ женъ, по ребенку у каждой. Что полонилъ онъ въ третій наконъ? Взрослыхъ дѣвушекъ, съ монетами

Plénŭ alŭ doĭlea ce-și robia?
Neveste de câte-unŭ pruncŭ.
Plénŭ alŭ treĭlea ce-și robia?
Fete marĭ cu banĭ pe capŭ.
Mergŭ juneiĭ șuierândŭ,
Nevestele pruncĭ săltândŭ,
Fete-marĭ totŭ horĭ jucândŭ.
Cam pe urma tuturorŭ
Vine [Jița) smedióră.
Pésă'ĭ capulŭ de parale
Urechiușĭ
De cercelușĭ
Și gâtulŭ de mârgelușĭ,
Degețele
De inele.
Érŭ [Négoie], fĕtŭ-frumosŭ,
Elŭ din gură că'ĭ grăia:
«Tacĭ (Jițo], nu maĭ plângeà:
Nu te ducŭ róbă sĕ'mĭ fiĭ,
Ci te ducŭ Dómnă sĕ'mĭ fiĭ,
Dómnă mie, curților ŭ,
Și noră părinților ŭ,
Cumnățică fraților ŭ,
Stăpână argaților ŭ».
Tóte că i-le spunea,
Dérŭ dênsa ne le credea:
Față albă'și sgâriia,

на головѣ. — Молодцы идутъ, посвистываютъ, молодые жены попрыгиваютъ, взрослыя дѣвушки хороводъ водятъ.—Почти позади всѣхъ идетъ смугленькая Жица, голова у ней обременена монетами, уши серьгами, шея жемчугомъ, пальцы кольцами. Говоритъ ей Négoie, красивый парень: «Перестань, Жица, не плачь, не для того тебя веду, чтобы быть мнѣ рабой, а чтобы быть господыней, мнѣ и дому, снохой родителямъ, золовкой братьямъ, хозяйкой работникамъ». Что онъ ей ни говорилъ, она не вѣрила тому: царапала себѣ бѣлое лицо, рвала бѣлокурые волосы. Какъ увидѣлъ онъ это, бралъ на руки, садилъ въ повозку (фаэтонъ въ подлиникѣ, несомнѣнно, подновленіе), везъ къ родителямъ и съ нею повѣнчался. Лишь тогда она ему повѣрила. — Здравія этому дому и т. д.

Pĕrulŭ galbenŭ îşĭ smulgea.
Elŭ, aşia
Déca vedea,
In braţe că mĭ-o lua
Şi'n faĭtonŭ că mĭ-o punea,
La părinţĭ că mĭ-o ducea,
Şi cu ea
Se cununa;
Tocm atuncia că'lŭ credea.
Sănĕtate 'n céste case и т. д. [1])

Битва съ Турками и Франками, можетъ быть, та-же, о какой поетъ предъидущая колядка: и тамъ и здѣсь бой идетъ у моря (сл. vadurile, corăbile) [2]); неясно, о комъ говорится, что

---

[1]) Иначе разрѣшается участь полонянки въ малорусской пѣснѣ XVI вѣка, переизданной, съ комментаріями, Потебней, Филогическія Записки 1877, II, стр. 1—53; сл. ibid. великорусскій варьянтъ, стр. 31—2; бѣлорусскій въ «Объясненіяхъ малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень» того-же автора, Русск. Филол. вѣстникъ 1882, II, стр. 237—8, прим. (Сл. тамже, стр. 236, русскую масляничную пѣсню, сообщенную г-жей Кохановской). Въ малор. пересказѣ «три роти» стоятъ на Дунаѣ: Турецкая, Татарская и Волошская:

В Турецкий мі роті шаблями шермую,
В Татарский мі роті стрилками стриляю,
В Волоский мі роті Штефанъ воевода,
В Штефановий роті та дивонька плачетъ.

Въ великор. пѣснѣ три роты: первая — «то Донскіе казаки», вторая пронесла знамена, въ третьей молодецъ уговариваетъ дѣвушку не плакать. Бѣлор. варьянтъ знаетъ, вмѣсто ротъ, «палкі»:

Ой да ў першуом палку конікі і ржуць,
А ў другуом палку малуойцы пеюць,
А ў трейцюом палку дзеўчина плаче.

Сл. соотвѣтствующій параллелизмъ румынской колядки.

[2]) «In vadulŭ Brăileĭ. Въ одной румынской балладѣ (Alecsandri, Poesiĭ populare ale Romanilor. 1867 № XXXII стр. 124 слѣд.: Badĭul)

они перешли «въ молдаванскую землю», и кто тотъ «господарь», котораго Négoie проситъ указать ему «другую землю», гдѣ бы онъ могъ пограбить. Внутренняя связь обѣихъ колядокъ, говорящихъ о бояхъ съ Турками и *Франками*, представляется вѣроятною. Имя послѣднихъ Teodorescu толкуетъ такимъ образомъ: Франками вообще назывались на востокѣ западные люди латинскаго обряда, особливо Венеціанцы, участіе которыхъ въ основаніи латинской имперіи въ Царьградѣ (1202) открыло имъ торговые пути на востокъ, на Черное и Каспійское моря; позднѣе, по возстановленіи Палеологовъ (1261) — Генуэзцы, оттѣснившіе Венеціанцевъ и забравшіе въ свои руки торговлю съ Татарами, съ Азовскимъ моремъ и Крымомъ, гдѣ ими основана Кафа, съ портами и городами по западному и восточному берегамъ Чернаго моря до самаго Константинополя: Киліей, Сулиной, св. Георгіемъ, Констанцой, Мангаліей, Варной и др.; наконецъ съ Румынскими землями: въ Сучевѣ, древней столицѣ Молдавіи, у нихъ было поселеніе и своя церковь [1]). «Когда, такимъ образомъ, наши предки находились въ тѣсныхъ и частыхъ сношеніяхъ съ такъ называемыми Франками; когда извѣстно, что при Иваницѣ Румыно-болгаре вели большія войны съ Франками, усилившимися въ Константинополѣ; когда постоянныя стычки и жестокая борьба обагрили кровью страны, непосредственно

встрѣчаются снова загадочные Франки въ связи съ Браилой: на Дунаѣ, у моря, лодья, въ ней

Era Căpitan-Pașa,
Baș Agaoa Turcilor,
Măcelarul Frâncilor,
Cu cincĭ-decĭ de brăilenĭ,
Și cincĭ-decĭ de bosnienĭ,
Brăilenĭ din Brăila,
Bosnienĭ din Bosnia.

Сл. прим. издателя (къ выраженію: Măcelarul frâncilor) на стр. 127.

[1]) Сл. объ этомъ сомнѣнія Бруна, Черноморье I, 222.

сосѣднія съ Румыніей и отчасти наши собственныя владѣнія; когда Бранковянъ клалъ свои капиталы въ венеціанскій банкъ, а римскіе папы поощряли и прославляли побѣды румынскаго оружія, начиная съ Стефана Великаго до храбраго Михаила, потому что они защищали Христіанъ отъ магометанскаго ятагана и покровительствовали итальянской торговлѣ на востокѣ: не можетъ быть никакого сомнѣнія, что народныя колядки поминаютъ именно эти давнія событія, когда говорятъ *о битвахъ Турковъ съ Франками*» [1]). Но о битвахъ Турковъ съ Франками не знаетъ ни одна изъ упоминающихъ ихъ колядокъ, а лишь о боѣ съ тѣми и другими — третьяго лица, героя пѣсни. Теодореску [2]) старается помирить ихъ заявленіе съ своимъ толкованіемъ, когда говоритъ о битвахъ Франковъ съ Турками, отъ которыхъ *пострадало* румынское населеніе (Frâncii ne'nfrângeaŭ, — Turciĭ ne băteaŭ). Ихъ (очевидно, приморское) пріуроченіе онъ не рѣшается опредѣлить, считая возможнымъ приблизительно указать на эпоху воспѣваемыхъ въ колядкахъ событій: начало второй половины XV вѣка [3]). Завоеваніе Турками Константинополя (1453) нанесло ударъ генуэзской торговлѣ на всемъ востокѣ; генуэзцы были разбиты при Амасрѣ; мѣнѣе чѣмъ въ одинъ мѣсяцъ всѣ ихъ колоніи въ Тавридѣ подпали подъ иго завоевателей. Такова — историческая подкладка — битвъ Франковъ съ Турками; если Теодореску [4]) упоминаетъ въ этой связи о вторженіе Турецкаго войска въ Молдавію (1452) и побѣдоносномъ отраженіи его Стефаномъ Великимъ, — то, очевидно, онъ въ этомъ смыслѣ понялъ загадочныя для меня слова колядки:

Se luptară,
Le luară
Şi'mĭ trecură 'n altă ţéra,
'N altă ţéra, 'n Moldova.

---

[1]) Teodorescu, l. c. p. 87—8.

[2]) l. c. 93.

[3]) l. c. 94.

[4]) l. c. 92.

Но колядка — не лѣтописный памятникъ, отъ котораго можно ожидать раздѣльной памяти о событіяхъ, сплывающихся, по неизвѣстнымъ намъ законамъ творчества, въ синтезѣ народной пѣсни. Что въ этомъ синтезѣ интересуетъ насъ наиболѣе — это память о «Франкахъ», подтверждающая толкованіе сходнаго термина, предложенное нами по поводу русскихъ былинъ [1]).

Послѣднимъ изъ итальянскихъ поселеній въ Тавридѣ сдался Туркамъ — Судакъ, Сурдакъ, Суракъ; Soldadia, Soldaia, Sodaia итальянскихъ извѣстій, Шолтадія Эдриси; древняя Сугдея или Сугдая, русск. Сурожъ. — Основанный, по преданію въ 212 году, онъ уже съ конца VII-го столѣтія былъ мѣстопребываніемъ архіепископа, зависѣвшаго отъ цареградскаго патріарха, и во второй половинѣ слѣдующаго вѣка имѣлъ своего, мѣстнаго святаго, не находящагося въ греческихъ святцахъ: Стефана, архіепископа Сурожскаго, между чудесами котораго находится извѣстная загадочная легенда: о пришествіи русскаго князя «бранлива» (Бравлинъ, Бравалинъ, Бравленинъ), полонившаго всю страну отъ Корсуни до Керчи. Связи съ Византіей не прерывались и при временномъ владычествѣ Хазаръ и Половцевъ, сдѣлавшихъ Сурожъ землей «незнаемой» для Руси (Слово о Полку Игоревѣ); не порвало ихъ и болѣе устойчивое иго Татаръ, овладѣвшихъ Сурожемъ въ 1223 году и вторично въ 1239-мъ. — Позднѣе венеціанцы и генуэзцы оспаривали другъ у друга обладаніе имъ; Турецкое завоеваніе застало его въ рукахъ итальянцевъ.

Торговое значеніе Сурожа засвидѣтельствовано для древней поры арабскимъ названіемъ Чернаго моря — Судакскимъ и русскимъ именемъ *Сурожанъ* для купцовъ, торговавшихъ въ Сурожѣ, либо наѣзжавшихъ оттуда, преимущественно торговцевъ шолкомъ; *суровскій* (вм. сурожскій) рядъ, *суровскіе* товары сохранили до поздняго времени слѣды этой древней популярности. Когда въ пер-

---

[1]) Сл. мои Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos, въ Arch. f. slav. Philol. III, стр. 570—73. О Сурожѣ: Матеріалы для исторіи Сугдеи, у Бруна, Черноморье II, стр. 120 слѣд.

вой половинѣ XIII вѣка Генуэзцы основались въ Каффѣ, и русская торговля перешла туда изъ Сурожа, названіе Сурожанъ, какъ нарицательное, перенесено было и на итальянскихъ купцовъ. Рядомъ съ нимъ должно было быть извѣстнымъ и другое, аналогическое съ румынскимъ «Frâncii»: Frenk, Ferenk, Felenk — такъ называли крымскихъ Генуэзцевъ Татары и Турки; въ русской перегласовкѣ: Пленко; Пленко изъ Сурожа, отецъ Чурилы Пленковича, и самъ Чурило — представители романской этнографической особи въ циклѣ пріѣзжихъ богатырей, которыми русскій эпосъ окружилъ князя Владимира [1]).

Еще и другаго Суроженина знаютъ былины: молодаго Суровца — Суздальца, т. е. Судальца или Сугдальца (сл. Сугдая, Судакъ и др.), но что поется о немъ [2]) можетъ дать поводъ предположить въ немъ представителя древняго, до-итальянскаго Сурожа. Мы знаемъ враждебные отношенія этого города къ Татарамъ. И вотъ пѣсня поетъ объ «охотничкѣ Суровцѣ», «богатомъ Суздальцѣ», какъ онъ выѣхалъ на охоту и долгое время ѣздилъ, не находя добычи, пока не наѣхалъ на дубъ, на которомъ сидѣлъ воронъ [3]). Онъ собирается стрѣлять въ него,

[1]) Имя Чурилы я объяснилъ (Beiträge l. c. 573—4) особымъ произношеніемъ Κύριλλος = Коурилъ. Такимъ же образомъ κύρ, κυρά (κύριος, κυρία) дали: чуръ (l. c. 574), цуръ и исказились въ «заря» Марина заговора = κυρά (сл. Разысканія II стр. 101). Сл. въ новогреческихъ діалектахъ: τσιουρά = κυρά (Аѳины), dzìr и dzùri, dzirà и (niko)dzurà: κύρ, κυρά у Цаконцевъ.

[2]) Къ былинамъ о немъ, которыми я пользовался въ указанной выше статьѣ (Кир. I, 3, р. 107—112 = № 1 и 2; ib. Приложенія, стр. VIII—X; I, 4 р. XXVIII—XXIX = № 3) слѣдуетъ присоединить еще и напечатанную по сборнику Мордовцева и Костомарова у Тихонравова, Лѣтописи IV, Матеріалы р. 12—14 = № 4.

[3]) Фантастическое описаніе ворона (и дерева) въ минусинскомъ изводѣ былины напомнило мнѣ (сл. Beiträge l. c. р. 591, прим. 1) — разукрашеннаго ворона въ нѣмецкой поэмѣ объ Освальдѣ. — Аналогическихъ описаній можно-бы указать нѣсколько. Сл. въ нѣмецкихъ народныхъ пѣсняхъ такую-же подробность о соловьѣ: Ich würde all eur

а воронъ вѣщаетъ: пусть не стрѣляетъ, эта добыча не по немъ, а есть лучшая: тамъ въ чистомъ полѣ, въ зеленыхъ лугахъ переправляется черезъ рѣку съ своею ратью татарскій царь Курганъ (Курбанъ, Кумбалъ). Съ нимъ и вѣдается Суровецъ: либо побиваетъ Татаръ, и царь принужденъ просить у него пощады, либо вѣдается съ нимъ въ единоборствѣ, послѣ чего они разстаются мирно. Если сопоставить этотъ мотивъ съ татарскими отношеніями Сурожа, возможно предположить, что пѣсня о Суровцѣ сложилась на основѣ событій, ознаменовавшихъ исторію города въ первой половинѣ XIII вѣка.

Память о «Суровцѣ-Суздальцѣ» сохранилось въ небольшомъ циклѣ былинъ, обособленныхъ отъ общаго движенія эпоса, стремившагося группироваться вокругъ Кіева и Владимира. Память о «Франкахъ» дошла до насъ въ румынскихъ колядкахъ; вѣроятно, и объ нихъ ходили особыя пѣсни, но онѣ исчезли, какъ таковыя, и сохранились лишь подъ покровомъ пѣсни обрядовой. Такихъ древнихъ отголосковъ древней народной лирики и эпоса слѣдуетъ искать именно въ обрядовой пѣснѣ, свадебной или колядной, открывавшихъ, въ извѣстныхъ своихъ отдѣлахъ, доступъ подобнымъ вліяніямъ, и простиравшихъ на приставшіе къ нимъ пѣсенные мотивы охранительную руку консервативнаго обряда. Я имѣю въ виду пѣсни балладнаго характера, являющіяся въ числѣ свадебныхъ, и весь святскій отдѣлъ колядокъ. Отъ изученія тѣхъ и другихъ могутъ получиться откровенія для исторіи народнаго эпоса; но надо умѣть уберечься отъ натяжекъ, отъ исканія историческихъ откровеній тамъ, гдѣ они исключаются природой поэтическаго синтеза и, въ области колядокъ, послѣдовательной, сложной агломераціей, которой онѣ подвергались.

Federlein — Mit golddrath lassen bewinden. Сл. Uhland, Schriften III, p. 90, 91, 111, 112. Въ болгарской пѣснѣ (собранія г. Качановскаго, № 85): «Соколъ піе по Вардара вода, Нодзе му у сребро укованы, Криле му у злато позлатены, Глава му бѣлъ трендафилъ цавти, На гърло му дробенъ бисеръ трепти» и т. д.

Этимъ путемъ могла вторгнуться въ нихъ дѣйствительно историческая пѣсня, пѣсня-преданіе; но когда болгарскія колядки поютъ о Кралевичѣ Маркѣ, о его снѣ, о его посестримѣ Марѣ, о Маркѣ Кралевичѣ въ Прилѣпѣ и т. п., — невольно ставится вопросъ объ отношеніи этихъ опредѣленныхъ эпическихъ сюжетовъ къ тѣмъ общимъ, нерѣдко безъименнымъ, какіе встрѣтились намъ въ колядкахъ румынскихъ и малорусскихъ. Имѣемъ-ли мы здѣсь дѣло съ обобщеніемъ дѣйствительно эпическихъ пѣсенъ о народныхъ герояхъ, воспѣвавшихся въ пору колядъ, или эти пѣсни примкнули къ колядамъ случайно, по созвучію съ тѣми другими, общими, образцы которыхъ представили намъ святочныя пѣсни Румынъ и Южноруссовъ? Критическая стоимость послѣднихъ по отношенію къ исторіи героическаго эпоса зависитъ отъ того или другаго отвѣта на этотъ вопросъ. Таже двойственность рѣшенія представляется и въ области историческихъ воспоминаній: болгарскія колядки поютъ о паденіи болгарскаго царства; но изъ общихъ упоминаній Царьграда и турецкаго царя въ колядкахъ малорусскихъ едва-ли можно извлечь что-либо кромѣ общаго мѣста.

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

VIII.

ИЛЬЯ — ИЛІЙ (ГЕЛІОСЪ)?

Брошюра Полита объ Иліи — Геліосѣ [1]), равно какъ и «Народныя метеорологическія повѣрья» того-же автора, вышедшія незадолго передъ тѣмъ, являются не столько продолженіемъ, сколько болѣе подробной переработкой нѣкоторыхъ частей его «Новогреческой миѳологіи», остановившейся, какъ извѣстно, на второмъ выпускѣ. Авторъ подробно разсматриваетъ новогреческія примѣты, повѣрья и легенды, касающіяся солнца, и указываетъ на соотвѣтствующія въ представленіяхъ другихъ народностей, между прочимъ Славянъ, при чемъ пособіями ему служили, главнымъ образомъ: Hanusch, Slavische Mythologie; Chodzko, Contes der paysans slaves; Talvy, Volkslieder der Serben; Karadschitsch, Volksmärchen der Serben; Rosen, Bulgarische Volksdichtungen; Ralston, Contes populaires de la Russie, trad. Bruyère, и Rambaud, La Russie épique. — Древнегреческіе миѳы о солнечномъ божествѣ привлечены какъ матеріалъ сравненія, не какъ точка его отправленія, что можетъ быть только

[1]) Ὁ Ἥλιος κατὰ τοὺς δημώδεις μύθους, ὑπὸ Ν. Γ. Πολίτου (Ἐν Ἀθήναις, 1882).

одобрено въ смыслѣ метода. Ни Геліосъ, ни Аполлонъ, ни другія древнія выраженія натуралистическаго миѳа не перешли въ современное народное повѣрье, какъ Аполлонъ и Геліосъ и т. п.; общее между древнимъ и современнымъ вѣрованіемъ касается, собственно говоря, того общаго фонда простѣйшихъ миѳическихъ представленій, изъ котораго въ классическую пору вышелъ художественный Олимпъ Гомера и трагиковъ, тогда какъ въ народѣ онъ могъ остаться сравнительно не тронутымъ, не развиться до системы и генеалогіи, и въ этомъ видѣ дожить до современнаго повѣрья, сказки и примѣты. Какъ *пріемъ* миѳическаго мышленія — это повѣрье является, такимъ образомъ, стоящимъ на болѣе древней стадіи развитія, чѣмъ поэтическая миѳологія, извѣстная намъ изъ произведеній греческой литературы и искусства; оттого онѣ непосредственно не соизмѣримы, тогда какъ между вѣрованіями современнаго греческаго и западно-европейскаго простонародья является такъ много точекъ соприкосновенія.

Имѣя въ виду остановиться подробнѣе на одномъ эпизодѣ изслѣдованія Полита, я укажу лишь въ общихъ чертахъ на содержаніе цѣлаго, присоединяя кое-гдѣ и новыя фактическія указанія.

I.

Греческія повѣрья представляютъ солнце человѣкоподобнымъ; на то указываютъ выраженія для различныхъ моментовъ его видимаго пути по небу. Иныя изъ нихъ отличаются знаменательною образностью: заходъ напр. выражается словомъ βούτημα или βούτισμα τοῦ ἡλίου, т. е. погруженіе (омовеніе) солнца, — образъ, извѣстный Гомеру и Эсхилу, но и современнымъ нѣмецкимъ вѣрованіямъ. Другое выраженіе, различно истолкованное Кораи и Гриммомъ, удачнѣе объяснено Политомъ: это — βασίλεμμα τοῦ ἡλίου; βασιλεύει, ἐβασίλευσεν ὁ ἥλιος: солнце царитъ, воцарилось, вм. закатилось, зашло, т. е. водворилось въ своемъ дворцѣ, на далекомъ западѣ, за горами, на краю

земли и свѣта. Сюда-то возвращается послѣ дневнаго странствованія солнце-исполинъ, голодный и злой; едва завидѣвъ его, мать бросаетъ ему навстрѣчу въ окно или двери сорокъ хлѣбовъ (χαρβέλια ψωμιά) [1]) и ставитъ ему, когда онъ садится за столъ, хлѣбы изъ сорока печей, которые онъ мгновенно пожираетъ. Горе, если при его возвращеніи домой пища окажется не готовой: тогда онъ пожираетъ всё, что попадется подъ руку; однажды онъ съѣлъ, въ такихъ обстоятельствахъ, своихъ братьевъ и сестеръ, отца и даже мать; оттого, когда солнце поднимается багровое, въ Пелопоннезѣ говорятъ, что то отъ крови убитой имъ матери. Въ сказкахъ онъ является людоѣдомъ, въ типическомъ сюжетѣ, что въ его палаты приходитъ въ его отсутствіе какой-нибудь человѣкъ, и жена солнца, сжалившись надъ пришельцемъ, прячетъ его, а первыя слова вернувшагося мужа напоминаютъ такія-же нашей Бабы-Яги: здѣсь человѣчьимъ мясомъ пахнетъ, ἀνθρωπινὸ χρέας μυρίζει' Въ румынской сказкѣ солнце также ощущаетъ присутствіе человѣка, но причина его гнѣва другая. «Утромъ оно стоитъ у райскихъ вратъ, оттого оно такое свѣтлое, улыбающееся на весь свѣтъ; днемъ оно сердится, глядя на людскія прегрѣшенія, потому оно становится такимъ знойнымъ и палящимъ; вечеромъ его одолѣваетъ гнѣвъ и печаль, ибо его путь домой идетъ мимо вратъ ада» [2]).

Политъ усматриваетъ въ людоѣдствѣ, которымъ отличается солнце не только въ греческихъ, но иногда въ нѣмецкихъ и славянскихъ преданіяхъ, признакъ солярнаго божества; къ тому-же

---

[1]) Я полагаю что χαρβέλι = нашъ коровай. Пр. Дестунисъ пишетъ мнѣ: «Въ монастырѣ τοῦ Μεγάλου Σπηλαίου (въ Ахайѣ) каждому монаху выдаютъ по χαρβέλι или по два въ сутки (не упомню)».

[2]) Kremnitz, Rumänische Märchen p. 59—60; J. Grimm, D. Myth. 4-e A. p. 601. Талмудическое повѣрье объясняетъ различный цвѣтъ солнца утромъ и вечеромъ — отблескомъ райскихъ розъ, либо адскаго пламени. Сл. Goldzieher y Laistner, Nebelsagen, p. 244. Иное толкованіе того-же явленія въ нѣмецкомъ повѣрьѣ у Schönwerth'a. Сл. Schwartz, Sonne, Mond und Sterne, p. 162—4.

заключенію ведетъ, по его мнѣнію, и прожорливость, ему приписанная, и убіеніе имъ ближайшихъ родственниковъ (Ираклъ), и обращеніе въ камень всѣхъ, приближающихся къ его жилищу. Такъ въ одной сказкѣ изъ Закинѳа, гдѣ царевна, прійдя въ башню солнца, находитъ тамъ болѣе десяти тысячъ царевичей, обращенныхъ имъ въ камень, которыхъ она возвращаетъ къ жизни, окропивъ ихъ, по указанію одного старца, ея ангела хранителя, живой водою. Политъ напоминаетъ по этому поводу солнечнаго героя Персея, обращающаго въ камень, посредствомъ головы Горгоны, жителей Серифа; сходные германскіе миѳы и родственныя представленія дикарей центральной Америки и острововъ Фиджи. Къ этимъ указаніямъ Гримма и Тейлора слѣдуетъ присоединить славяно-румынское преданіе о Троянѣ и соотвѣтствующую ему греческую сказку въ собраніи Шмидта: о героѣ, погибающемъ отъ солнечныхъ лучей.

Женой солнца называютъ луну. Такъ въ граціозной сказкѣ изъ Аѳинъ, гдѣ солнце является любящимъ и вмѣстѣ ревнивымъ мужемъ, заставляющемъ жену сидѣть дома, — а той хочется поглядѣть на Божій свѣтъ. И вотъ когда мужъ уходитъ на охоту, за горы (т. е. когда солнце заходитъ), она выглядываетъ робко, лишь только затихли его шаги. Коли увидитъ его свиту-лучи, скрывается, но какъ скоро исчезнетъ и послѣдній лучъ, она показываетъ свое чело и любуется міромъ, а съ первымъ лучемъ, занявшимся на востокѣ, снова уходитъ къ себѣ. Такъ она живетъ съ мужемъ въ любви и согласіи [1]).

Древній миѳъ о Кефалѣ и Прокридѣ во многомъ напоминаетъ отношенія аѳинской сказки. Что въ новогреческихъ вѣрованіяхъ солнце и луна представляются не только супругами, но и братомъ и сестрой, это утверждаетъ Политъ, не приводя фактовъ, которые-бы указывали на такія именно отношенія. Въ румынскомъ сказаніи солнце и луна были — братъ и сестра, посягнувшіе на бракъ и вслѣдствіи того перенесенные на небо: одно изъ

[1]) Миѳы о брачныхъ отношеніяхъ солнца и луны собраны у Schwartz'a, l. c. стр. 159 слѣд.

миѳическихъ выраженій излюбленной въ славянскомъ мірѣ сюжета: о любовной связи брата съ сестрою. Если новогреческія свадебныя пѣсни поютъ о матери, выславшей солнце-жениха, чтобъ онъ привезъ луну-невѣсту — освѣтить родимый домъ, то въ этой метофорѣ я не могу усмотрѣть непремѣнно — отзвуки миѳическаго повѣрья о бракѣ небесныхъ свѣтилъ. Это такое-же поэтическое выраженіе, какъ многія другія, заимствованныя отъ «краснаго солнышка» [1]). Красивая дѣвушка свѣтитъ, что солнце, она — Ἀλιογέννητη (Солнцемъ рожденная), Ἀλιόκαλη = красивая какъ солнце, эпитетъ, перешедшій и на Богоматерь: въ Македоніи, въ Серрахъ, есть церковь этого имени, Παναγία Ἀλιόκαλη. У красавицы на лицѣ солнце, на грудяхъ мѣсяцъ, вороново крыло на выгнутыхъ дугою бровяхъ:

Βάνει τὸν ἥλιο πρόσωπο καὶ τὸ φεγγάρι στῆθη,
καὶ τοῦ κοράκου τὸ φτερὸ βάνει καμαροφρύδι.

Въ сказкахъ дѣвушки родятся, одна — съ солнцемъ на челѣ, другая съ мѣсяцемъ, третья съ вечерней звѣздою, Венерой. Подобныя выраженія для красоты встрѣчаются уже у Ѳеокрита, Ахилла Тація и Нонна, у автора среднегреческой поэмы о Floire и Blanceflor; они обычны въ народной поэзіи Сербовъ, Литвы, Финновъ и Итальянцевъ; если итальянскій пѣвецъ говоритъ своей милый: ты «porti la luna in petto, il sole in fronte», то извѣстныя выраженія русскаго духовнаго стиха о Егоріи храбромъ, на сколько они не испытали иконографическаго вліянія [2]), равно какъ и соотвѣтствующіе образы русской сказки и заклятія [3]), должны быть истолкованы въ смыслѣ ходячей метафоры, не какъ

---

[1]) Сл. Барсовъ, Причитанія Сѣвернаго Края, II, стр. 13 (о рекрутѣ): И ты гости, да теплокрасное наше солнышко, — И пока на́-своей родимой ты сторонушкѣ.... Какъ тебя, да теплокрасно наше солнышко — сожалïютъ вси спорядны сусѣдушки; сл. p. 83: Мое солнышко закатное, — Моя звѣздочка ненаглядная и т. п. Сл. серб. «о мој царе, огрijано сунце» и «солнцеподобное величество» у Шекспира, Генрихъ IV, ч. I, III, 2; Генрихъ VI, ч. 2, III, 1.

[2]) Сл. Разысканія II, стр. 130.

[3]) Аѳанасьевъ, Поэт. воззрѣнія I, 731; III, 539.

миѳологическія. Дальнѣйшимъ развитіемъ того-же круга идей является — наименованіе дѣтей солнцемъ и мѣсяцемъ: такъ дѣти Клеопатры названы были Геліосомъ и Селеной, Sole и Luna въ сказкѣ Пентамерона [1]). Обычай женщинъ въ Аттикѣ — изображать на щекахъ молодой, будь она красива или нѣтъ, солнце и мѣсяцъ, Политъ совершенно послѣдовательно ставитъ въ связи съ метафорическимъ языкомъ народныхъ пѣсенъ; г. Сумцевъ увидѣлъ-бы въ этомъ фактѣ новое доказательство, что земной бракъ ни что иное, какъ μίμησις небеснаго.

Солнце — свѣтлое, блестящее, «красное» (сл. «красное солнышко» и «красная дѣвица»), не только символъ, но и податель красоты. «Когда родила тебя твоя мама, солнце зашло, отдало тебѣ свою красу и взошло снова», поется о дѣвушкѣ въ одной греческой пѣснѣ; и если дѣвушка возгордится своей красотой, она вызоветъ самое солнце на состязаніе съ собою: «Говорила она съ солнцемъ, говорила: Выйди, солнышко, чтобы и мнѣ выйти, засвѣти, чтобы и мнѣ засвѣтить. Скоро засвѣтило солнышко, сушитъ траву, а я моими лучами сушу палликаровъ».

Γιὰ ἔβγα, ἥλιε μου, νὰ 'βγῶ, γιὰ λάμψε γιὰ νὰ λάμψω!
Ἔλαμψ 'ὁ ἥλιος τὸ ταχὺ, μαραίνει τὰ χορτάρια,
κ' ἐγὼ μὲ ταῖς ἀκτῖναίς μου μαραίνω παλληκάρια.

Въ румынской сказкѣ златовласая красавица выглядываетъ вечеромъ изъ своего гнѣздышка на Божій свѣтъ, и все твореніе возликовало при видѣ ея, новое, болѣе свѣтлое и чудное солнце показалось на востокѣ, когда старое уже зашло за горы запада. Въ другой румынской сказкѣ оно остановило свой путь чтобы полюбоваться красавицей Иляной [2]), какъ въ итальянскомъ stornello оно застоялось при рожденіи дѣвушки:

Quando nascesti tu, nacque bellezza,
Spuntò lo tulipano in mezzo all'acqua,
Lo sole s'arrestò per allegrezza [3]).

---

[1]) Сл. солнце, какъ почетный титулъ у дикихъ народовъ.

[2]) Kremnitz, l. c. стр. 126—7, 75.

[3]) Изъ сборника Marcoaldi у Schuchardt, Ritornell und Terzine, стр. 13; сл. ibid. стр. 9 и 17.

Появленіе красавицы сравнивается съ восходомъ солнца. Среди моря построю я домикъ изъ павлиныхъ перьевъ, съ золотыми и серебряными лѣстницами, съ окнами изъ драгоцѣнныхъ камней:

Quanno Nennella mia se va a facciare,
Ognuno dice: mi sponta lu sole,

какъ о Кримгильдѣ въ Нибелунгахъ говорится, что она выступила

also der morgenrôt
tuot ûz trüeben wolken [1]),

а въ Руодлибѣ (XIV, 3, ed. Seiler) женщина въ цвѣтѣ лѣтъ уподобляется лунѣ.

Солнце, день деньской гуляющее по небу, всё видитъ, ничто не укроется отъ этого небеснаго, божьяго ока, 'μάτι τοῦ Θεοῦ (Пелопоннезъ). Оттого у него просятъ вѣстей о милыхъ, которыхъ и слѣдъ простылъ, велятъ передать имъ вѣсточку о себѣ; ходятъ къ нему за разрѣшеніемъ загадочныхъ вопросовъ (на эту тему есть сказки); злая мачиха пыталась извести свою падчерицу, красотѣ которой завидовала, и вотъ, полагая, что той нѣтъ болѣе въ живыхъ, она обращается къ солнцу (въ другихъ европейскихъ пересказахъ: къ зеркалу = солнцу): «Солнце мое, солнышко, вокругъ свѣта ходящее: ты красно, я красива, видѣло-ли ты другую, красивѣе меня?»

Ἥλιε μου καὶ παρἥλιε μου καὶ κοσμογυριστή μου,
εἶσαι καὶ σύ, εἶμαι καὶ 'γώ. μὰ εἶδες κι' ἄλλην ὀμμορφήτερη;

Цѣлый рядъ славянскихъ, финскихъ и т. д. представленій отвѣчаетъ приведеннымъ новогреческимъ, народнымъ, изъ которыхъ въ древнюю пору развилась идея всевидящаго Геліоса (πανόπτης, παντόπτης), повѣдавшаго Гефесту о невѣрности его супруги, Деметрѣ — о похищеніи ея дочери. Эти «классическіе» миѳы были забыты, какъ скоро исчезли условія, поддерживавшія существованіе оффиціальной религіи государства и образованнаго класса; осталось на чередѣ, такъ сказать, «вульгарная»

[1]) Uhland, Schriften III стр. 340, прим. 280; стр. 516, прим. 191.

миѳологія; въ этомъ смыслѣ я принимаю слова Полита о современныхъ «остаткахъ *культа* Геліоса». Остатки эти оказываются, впрочемъ, крайне жалкими: пѣсенка, записанная въ Филиппопольской эпархіи во Ѳракіи. Когда въ полдень облака вдругъ заволокутъ солнце, дѣти поютъ:

Ἥλιο μ', παρα̉ήλιο 'μ,
χρυσό μου παλληκάρι,
ἔβγαλε τὰ μαῦρά σου,
καὶ βαλε τὰ χρυσά σου.

(«Солнце мое, солнышко, золотой мой палликаръ! Скинь съ себя темное платье, надѣнь золотое»). Такія дѣтскія пѣсенки извѣстны по всей Европѣ; сл. русскую: «Солнышко, солнышко, выгляни въ окошечко, твои дѣтки плачутъ»; или нѣмецкую:

Leve Sunne, kumm wedder
Mit diner goldnen Fedder и т. д. [1]).

Полидевкъ засвидѣтельствовалъ и для древней Греціи такое-же причитанье: когда облако набѣгало на солнце (ὁπόταν νέφος ἐπιδράμῃ τὸν θεὸν), дѣти пѣли: Выйди, любезное солнышко, ἔξεχ' ὦ φίλ' ἥλιε! — Признаюсь, мнѣ также трудно усмотрѣть въ пѣсенкѣ изъ Филиппополя слѣды солнечнаго *культа*, какъ въ слѣдующей критской указаніе на жертвоприношенія солнцу печеній съ молокомъ и медомъ:

Ἔλα, ἥλιε νὰ 'λιαστῶ,
καὶ κουλλούρια σοῦ βαστῶ,
μέ τὸ μέλι, μὲ τὸ γάλα,
μέ τὴ σιδεροκουτάλα.

«Выйди, солнышко, обогрѣй меня, я несу тебѣ пироги съ медомъ и молокомъ и желѣзной ложкой».

---

[1]) Uhland, l. c. стр. 344; Mannhardt, Germanische Mythen, p. 380 слѣд.

II.

Политъ посвятилъ, въ концѣ своей брошюры, особую главу современному народному культу пророка Иліи, на котораго перешли, по его мнѣнію, черты Геліоса и акрейскаго Зевса. Въ виду особаго интереса, какой получаетъ его гипотеза по отношенію къ славянскимъ представленіямъ объ Ильѣ Громовникѣ, я сообщу соображенія Полита въ болѣе подробномъ извлеченіи, чтобы привязать къ нимъ нѣсколько замѣтокъ.

Вершины греческихъ горъ часто носятъ имя св. Ильи, и на большей ихъ части возвышаются посвященныя ему часовни. Наиболѣе извѣстная изъ нихъ стоитъ на высочайшей вершинѣ Тайгета, прозваннаго «горой св. Ильи» (Ἅγιος Ἠλίας или Ἁγιολιάς) уже въ XVIII вѣкѣ, по свидѣтельству лаконскаго поэта Никиты Нифаки. Двадцатаго Іюля, въ день, посвященный восточною церковью памяти пророка, паломники, съ трудомъ взабравшіеся на вершину горы, разводятъ вечеромъ множество костровъ, въ которые бросаютъ въ честь святаго ладанъ. Какъ только завидятъ эти огни окрестные жители, сами начинаютъ палить вороха сѣна и солома, пляшутъ вокругъ и прыгаютъ черезъ нихъ. Замѣчательно, рядомъ съ обычаемъ жечь на Тайгетѣ костры въ праздникъ св. Ильи, отсутствіе тамъ такого-же обычая на 24 Іюня, извѣстнаго въ другихъ частяхъ Греціи и по всей Европѣ.

Въ объясненіе культа св. Ильи на вершинахъ горъ разсказывается легенда, впрочемъ не особенно распространенная, что Магометъ (sic) преслѣдовалъ пророка, настигъ его въ равнинѣ, но не въ состояніи былъ угнаться за нимъ на вершины, гдѣ святой и укрылся. — Политъ объясняетъ себѣ этотъ культъ — отождествленіемъ Ильи съ Зевсомъ, громовержцемъ и подателемъ дождя, и Геліосомъ. Первое подтверждается народно-миѳологическимъ значеніемъ Ильи, какъ громовника и дождевика, не только у Грековъ, но и у Славянъ и въ средневѣковой Европѣ; второе—

смѣшеніемъ именъ Ἠλίας и Ἥλιος, совершившимся на греческой почвѣ, и древнимъ отождествленіемъ Геліоса, съ *«нагорнимъ» Зевсомъ* (ἐπάκριος, κορυφαῖος, ἀκραῖος), соединившимъ въ себѣ значеніе дождеваго и солнечнаго божества. Таковъ Ликійскій Зевсъ въ Аркадіи, Атавирскій въ Родосѣ — первоначально финикійскій богъ солнца; празднованіе горнему Зевсу на вершинѣ Пилія въ пору каникулъ, когда въ другихъ мѣстахъ праздновали Геліосу, и чествованіе Зевса на Талетѣ, посвященной Геліосу вершинѣ Тайгета, также говорятъ въ пользу сближенія или отождествленія обоихъ божествъ въ греческихъ вѣрованіяхъ. Таковы данныя, которыя водворили Илью на вершинахъ горъ, освященныхъ присутствіемъ «нагорняго» Зевса и открывавшихся первымъ лучамъ восходящаго Геліоса.

Еще Вольтеръ сближалъ Илью съ Геліосомъ; основаніемъ сближенія были: звуковое сходство именъ, пламя жертвы, принесенной пророкомъ, дождь имъ низведенный, его огненная колесница и его вторичное появленіе при концѣ міра [1]). Мнѣніе это было повторено впослѣдствіи Maury, Lenormant'омъ, Wachsmuth'омъ и др.; но уже въ древнюю христіанскую пору подобныя сопоставленія были въ ходу. Въ началѣ пятаго вѣка Седулій такъ играетъ именами Ἠλίας и Ἥλιος (= Sol):

Quam bene fulminei praelucens semita coeli
Convenit Heliae! merito qui, et nomine fulgens,
Hac ope dignus erat: nam si sermonis Achivi
Una per accentum mutetur litera, Sol est.

---

[1]) Le mot d'Élie a un rapport sensible avec celui d'Elios, le soleil. L'olocauste offert par Élie et allumé par le feu du ciel est une image de ce que peuvent les rayons du soleil réunis. La pluie qui tombe après de grandes chaleurs est encore une vérité physique. Le char de feu et les chevaux en flamme qui enlèvent Élie au ciel sont une image frappante des quatre chevaux du soleil. Le retour d'Élie à la fin du monde semble s'accorder avec l'ancienne opinion, que le soleil viendrait s'éteindre dans les eaux, au milieu de la destruction générale que les hommes attendaient; car presque toute l'antiquité fut longtemps persuadée que le monde serait bientôt detruit. Dict. philosoph, art. Élie.

На древнихъ христіанскихъ саркофагахъ вознесеніе пророка на колесницѣ представляется въ чертахъ, излюбленныхъ классическимъ искусствомъ для изображенія восхода Геліоса; Іоаннъ Златоустъ понялъ эти отношенія обратно, утверждая, что языческіе поэты и художники заимствовали изъ сказанія о пророкѣ Ильѣ — идею колесницы солнечнаго бога. Наконецъ въ изображеніяхъ Преображенія Господня, относящихся къ первымъ временамъ христіанства, солнце и луна нерѣдко являются замѣной Ильи и Моисея, представшихъ по ту и другую сторону Господа: Спаситель на крестѣ, по одну сторону изображеніе одной изъ лунныхъ фазъ, или надпись Luna, по другую написано солнце либо слово Sol.

Отождествленіе Ильи съ Геліосомъ совершилось, по мнѣнію Полита, тѣмъ легче, что выдающаяся роль пророка въ судьбахъ Израиля и его подвиги на пользу истинной вѣры не замедлили окружить его образъ легендарнымъ ореоломъ, преданіями, въ которыхъ слились воедино многіе семитическіе миѳы о солнцѣ. Когда составлялись книги царей, бо̀льшая часть этихъ преданій уже сложилась, не выключая и, очевидно, позднѣйшаго: о взятіи Ильи на небо въ огненной колесницѣ. Развиваясь постепенно, эти легенды смѣшались у позднѣйшихъ Евреевъ съ ихъ представленіями о пришествіи Мессіи. Во время Іисуса Христа вѣровали, что предтечей Мессіи будетъ Илья: такъ объяснили одно мѣсто у пророка Малахіи (IV, 5), которое Матѳей (XI, 14, XVII, 11) и Маркъ (IX, 11) толковали, какъ пророчество о первомъ пришествіи Христа, разумѣя подъ именемъ Ильи — Іоанна Предтечу, тогда какъ иные отцы церкви относили его ко второму пришествію: «Προφῆται .... τῆς δευτέρας (παρουσίας) πρόδρομον λέγουσι τὸν Ἠλίαν ἔσεσθαι», говоритъ Златоустъ. Вѣрили, что тогда явятся Илья и Энохъ, избѣжавшіе смертнаго рока (Ev. Nicodem. 25); многіе толкователи давали такой именно смыслъ одному мѣсту Апокалипсиса (XI, 3); по Златоусту Илья проявится въ концѣ дней одновременно съ Антихристомъ: оттого въ пѣснопѣніяхъ восточной церкви, поемыхъ 20 Іюля, Илья называется

«божественнымъ предвѣстникомъ втораго Христова пришествія», которому выпала доля «не познать смерти, пока онъ не возвѣститъ совершеніе всего».

И теперь еще въ греческомъ народѣ вѣрятъ, что Илья живетъ въ небѣ, гонясь за дракономъ-демономъ. Можетъ быть, еще сохраняется гдѣ-нибудь въ Греціи преданіе, приводимое однимъ византійцемъ: «еще живетъ Илья на землѣ, и никто не знаетъ его; живетъ и Энохъ и вращается среди людей, но никто его не знаетъ».

Политъ указываетъ, какъ на источникъ этого сообщенія, на рукопись монастыря τοῦ Λειμῶνος на Лесбосѣ, часть которой была напечатана въ газетѣ «Смирна» (6-го Авг. 1871 г.). Тоже указаніе далъ онъ еще въ первомъ выпускѣ своей Миѳологіи (I, 22—4; сл. его-же Δημώδεις μετεωρολογικοὶ μῦθοι, p. 8), гдѣ приведенъ имъ и значительный отрывокъ текста. При другомъ случаѣ я объяснилъ, что текстъ этотъ ничто иное, какъ отрывокъ изъ извѣстнаго житія Андрея Юродиваго [1]). Не имѣя въ настоящее время подъ руками никакихъ библіографическихъ пособій, тѣмъ менѣе Acta Sanctorum, я не въ состояніи отождествить рецензію этого текста съ напечатанной болландистами. Въ виду его особаго интереса для исторіи народнаго культа Ильи сообщаю его по рецензіи Полита:

Ἐπιφάνιος εἶπεν· Ἆρα ἀληθεύουσιν οἱ λέγοντες, ὅτι ὁ προφήτης Ἠλίας ἐστὶν ἐν τῷ ἅρματι βροντῶν καὶ ἀστράπτων ἐν ταῖς νεφέλαις, καὶ ὅτι δράκοντα διώκει;

Ἀνδρέας. Μὴ γένοιτο — ἐσχάτης ἀνοίας τοῦτο ἐστὶ, καὶ ἀκοὴ παραδέξασθαι, ἄνθρωποι φρενοβλαβεῖς ἐξ οἰκείας διανοίας ταῦτα συνεγράψαντο, ὥσπερ ὅτι καὶ στρουθία ὁ Χριστὸς ἐνώπιον τῶν Ἰουδαίων ἐκ πηλοῦ διέπλαττεν, εἰς τὸν ἀέρα ἐπέρριπτε καὶ ἐπέταντο, καὶ χιὼν ἄλευρος ἐχρημάτιζεν· ὥσπερ γὰρ ταῦτα ἐστὶ ψεῦδος, οὕτως καὶ αὐτὰ ψεῦδος καθεστήκασι· καὶ ὁπόσα οἱ αἱρετικοὶ νοθεύσαντες ἀλλόκοτα ἐδογμάτισαν....

---

[1]) Разысканія II, 86.

Ἠλίας οὖν εἰς τοὺς οὐρανοὺς οὐκ ἀνέβη μὴ γένοιτο, οὔτε ἐπὶ ἅρματος καθέζεται χάριν δὲ ἔχει ἐπὶ τοῦ ὑετοῦ, τοῦ παρακαλεῖν τὸν Θεόν, ὅπως ἐν καιρῷ ἀνύδρῳ δώσει τῇ γῇ ὑετόν «ἐπεὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ....

Ζῇ τοίνυν ὁ Ἠλίας καὶ ἔστι ἐπὶ τῆς γῆς κἂν μηδεὶς ὁ γνωρίζων αὐτόν, ζῇ δὲ καὶ ὁ Ἐνὼχ καὶ μέσῳ πολλῶν ἀναστρέφεται, καὶ οὐδεὶς ἐστὶν ὁ γνωρίζων αὐτόν. Ζῇ δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης, καὶ ἔστιν εἰς τὸν κόσμον ὥσπερ μαργαρίτης ἐν μέσῳ τοῦ θορύβου ἀφεθεὶς τοῦ εἶναι ἐν σαρκὶ ἀντιπρόσωπος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἱλάσκεσθαι ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας....

Περὶ δὲ τοῦ καίειν δράκοντα ἡ ἀστραπὴ, οὐκ ἀμφιβάλλω, ἀληθὲς γάρ ἐστὶν, ἀλλ' οὐχ ὅ ἅγιος Ἠλίας ὁ ἀστράπτων ἐστὶν, ἀλλ' ὁ ἄγγελος κυρίου ὁ εἰς τοῦτο τεταγμένος.

Какъ-бы ни пріурочивали св. Андрея Юродиваго, ко времени-ли Льва Философа (886—912), или къ V—VII вѣкамъ (И. И. Срезневскій), во всякомъ случаѣ показанія житія касательно культа пророка Ильи драгоцѣнны по своей древности. Самъ авторъ житія, протестуя противъ народнаго суевѣрія, лишь смягчаетъ его; находится подъ его давленіемъ: если Илья не взятъ на небо, то все-же онъ живъ. Къ этому вѣрованію естественно примыкало другое: о вторичномъ явленіи пророка на землѣ.

Мы снова возвращаемся къ брошюрѣ Полита. Миѳы о вторичномъ явленіи людей, не познавшихъ смерти, распространенные почти у всѣхъ народовъ, какъ арійскихъ, такъ и неарійскихъ, вышли, по мнѣнію автора, изъ солнечныхъ миѳовъ, разработавшихся въ теченіи времени, то въ космическіе, то въ историческіе. О нихъ онъ обѣщаетъ поговорить подробнѣе при разборѣ народной легенды о царѣ, замурованномъ въ криптѣ святой Софіи. — Обѣщаніе, крайне интересное для меня, занимавшагося сказаніемъ о «возвращающемся императорѣ» въ первыхъ главахъ моихъ Опытовъ по исторіи развитія христіанской легенды. Русскіе пересказы псевдо-меѳодіевскаго откровенія выводятъ въ такой

именно роли императора Михаила; не это-ли царь, покоящійся въ св. Софіи?

Что касается до іудейскихъ вѣрованій, что Илья явится передъ вторымъ пришествіемъ Спасителя, то Рененъ, цитуемый Политомъ, полагаетъ ихъ заимствованными изъ Парсійскихъ представленій. Въ средніе вѣка Илья очутился противникомъ Антихриста, съ которымъ будетъ биться, какъ по талмудическимъ легендамъ ему надлежитъ вернуться на землю, дабы поразить Самаила. По сказаніямъ Мусульманъ, приводимымъ Мануиломъ Палеологомъ, онъ и Энохъ еще живы: «Ζῆν γαρ αὐτοὺς (Ἐνὼχ καὶ Ἠλίαν), φάσιν (Μωαμεθανοί), ἠθέλησεν ὁ Θεός, ὥστε τὰ ἱμάτια ῥάπτειν τῶν ὅσοι δήπου μέλλουσι τοῦ παραδείσου τεύξεσθαι. οὗτοι δὲ ἄρ εἰσὶν οἵ τοῖς Μωάμεθ ἕπονται νόμοις».

Говоря вообще, Илья пророкъ занимаетъ выдающееся мѣсто въ почитаніи восточной церкви, заключаетъ Политъ. Церковныя пѣснопѣнія называютъ его земнымъ ангеломъ и небеснымъ человѣкомъ, вознесеннымъ на небо, говоритъ Златоустъ, потому что земля была его недостойна. Оттого торжественное отбываніе его праздника, 20-го Іюля; по свидѣтельству Ліутпранда въ десятомъ вѣкѣ день его памяти праздновался въ Константинополѣ театральными зрѣлищами. Отъ Грековъ сказанія о немъ перешли вмѣстѣ съ христіанствомъ къ славянскимъ народамъ. Славяне считаютъ Илью властителемъ молній и подателемъ дождя; древній славянскій богъ грома, Перунъ, перешелъ въ Илью громовника, по имени котораго названы были многія горы. Присоедините къ этому, что богатырь Илья русскихъ былинъ ни что иное какъ олицетвореніе солнца. — Авторъ, очевидно, находитъ въ этомъ обстоятельствѣ, заимствованномъ имъ изъ книги Rambaud (La Russie épique), подтвержденіе своего мнѣнія, что Илья вступилъ въ права Геліоса и что эта тождественность еще ощутима была на почвѣ, создавшей пѣсни о русскомъ богатырѣ. Но доказана-ли эта тождественность? Къ этому вопросу мы и обратимся.

III.

Прежде всего необходимо устранить указаніе на семитическіе солнечные миѳы, сошедшіеся въ еврейскомъ сказаніи объ Ильѣ пророкѣ: для народностей, воспринявшихъ его культъ вмѣстѣ съ христіанствомъ, эта далекая подкладка должна была быть неощутимой болѣе. Что касается до другихъ доказательствъ тождества Ильи съ Геліосомъ-солнцемъ, то, производя извѣстное впечатлѣніе своей совокупностью, они оказываются не доказательными, будучи взяты въ разбродъ. Нельзя отрицать для Греціи, и то для отдѣльныхъ случаевъ, гдѣ мѣстное поклоненіе Геліосу предварило такое-же чествованіе Ильи, что внѣшнее сближеніе именъ и образовъ могло имѣть мѣсто. Такъ напр. на Тайгетѣ, нынѣ Ἅγιος Ἠλίας, гдѣ въ древнюю пору существовалъ культъ Геліоса; но огни на 20-е Іюля едва-ли слѣдуетъ *необходимо* истолковывать въ связи съ послѣднимъ: извѣстны Ивановскіе огни и широкое распространеніе обычая палить костры, какъ вообще типическаго, праздничнаго. — Что касается до признаковъ отождествленія Ильи съ Геліосомъ, то они распадаются по разнымъ несоразмѣримымъ категоріямъ: Седулій реторически *играетъ* созвучіями именъ Ἥλιος и Ἠλίας; изображеніе вознесенія Ильи на небо на древнихъ христіанскихъ гробницахъ — отражаетъ *вліяніе* классическаго искусства, такъ именно изображавшаго восхожденіе солнечной колесницы; что до описанной выше картины Преображенія, то едва-ли она не продуктъ христіанскаго символизма, сблизившаго Преображеніе Господа на Ѳаворѣ, съ Моисеемъ и Ильемъ по бокамъ, — съ образами крестнаго акта на Голгоѳѣ, по сторонамъ котораго омраченные солнце и мѣсяцъ представлены заплаканными лицами, либо человѣческими фигурами, отирающими слёзы [1]).

---

[1]) Piper, Mythologie und Simbolik der christlichen kunst II, 156; Menzel, Christliche Symbolik, I, 526.

Культъ Ильи на вершинахъ горъ также не возвращаетъ насъ *необходимо* къ нагорнему Зевсу, соединявшему въ себѣ качества дождеваго и солнечнаго божества. Свидѣтельство Ross'а [1]) заставляетъ заключить, что Илья пророкъ является въ новогреческомъ повѣрьѣ на мѣстѣ не одного какого-нибудь древняго бога, а нѣсколькихъ, а это удаляетъ предположенія о преемственности миѳическаго содержанія. «Der Prophet Elias hat in Griechenland Götter aller Art von hohen und niedrigen Bergspitzen verdrängt; auf dem Helikon die Musen, auf Aegina den panhellenischen Zeus, auf dem Menelaion bei Sparta den Helfer im Streit Menelaos u. s. w.; es giebt im Aegäischen Meere keine Insel, wo er sich nicht wenigstens auf einer Bergspitze eingenistet und allein in der südlichen Maina, über Tänaron, sind nicht weniger alf fünf Gipfel des Taygetos, welche H. Elias heissen.... Auf die scheinbare Uebereinstimmung der Namen Helios und Elias hat man, obgleich dies ein beliebtes Steckenpferd des archäologischen Topographen ist, so viel wie nichts zu geben». Bursian [2]), Clark [3]) и B. Schmidt [4]) раздѣляютъ съ Россомъ его сомнѣнія относительно излюбленной параллели; Schmidt указываетъ на нее какъ на обращикъ невѣрныхъ результатовъ, къ которымъ приводитъ сближеніе, по внѣшнему сходству признаковъ, христіанскихъ святыхъ съ древними божествами, объясняя съ своей стороны культъ Ильи — библейскимъ сказаніемъ о его вознесеніи на небо. Политъ, считающій характерной чертой этого культа его пріуроченіе на вершинахъ, замѣтилъ на это, что въ такомъ случаѣ тѣ вершины названы были-бы напр. горой Вознесенія, либо Спасителя, по извѣстнымъ событіямъ Вознесенія либо Преображенія Христова, а не носили бы имя

---

[1]) Ross, Griechische Königsreisen, 1848, II p. 211—212.

[2]) Rhein. Museum f. Philologie N. F. t. XVI (1861) p. 423; Geograph. v. Griech. t. II p. 105 прим. 3.

[3]) Clark, Peloponnesus, p. 190.

[4]) B. Schmidt, Volksleben der Neugriechen p. 48.

Ильи, тѣмъ менѣе, что по библейскому разсказу взятіе пророка на небо совершилось даже не на горѣ, а въ пустынѣ у Іордана.— Но мы уже видѣли, что въ смыслѣ, искомомъ Политомъ, локализація Ильи на горахъ ничего не означаетъ.

Чтобы выяснить себѣ источники чествованія Ильи у христіанскихъ народовъ и магометанъ, необходимо опредѣлить общія черты его народнаго культа. Онѣ укажутъ, какъ на точку отправленія, на библейскую легенду (III кн. Царствъ гл. XVI, 30 — XIX; IV, 1—2.)

«И дѣлалъ Ахавъ, сынъ Амврія, неугодное предъ очами Господа, болѣе всѣхъ, бывшихъ прежде него.... и сталъ служить Ваалу и покланяться ему.... И сказалъ Илія (пророкъ), Ѳесвитянинъ, изъ жителей Галаадскихъ, Ахаву: Живъ Господь, Богъ Израилевъ, предъ которымъ я стою! въ сіи годы не будетъ ни росы, ни дождя, развѣ только по моему слову». — Настаетъ засуха и голодъ; между тѣмъ Илья удалился по повелѣнію Божію, и представъ передъ Ахава лишь въ третій годъ, по слову Господню, говоритъ ему: «Теперь пошли и собери ко мнѣ всего Израиля на гору Кармилъ, и четыреста пятьдесятъ пророковъ Вааловыхъ, и четыреста пророковъ дубравныхъ, питающихся отъ стола Іезавели.... Пусть дадутъ намъ двухъ тельцовъ, и пусть они выберутъ себѣ одного тельца и разсѣкутъ его и положатъ на дрова, но огня пусть не подкладываютъ; а я приготовлю другаго тельца и положу на дрова, а огня не подложу. И призовите вы имя Бога вашего, а я призову имя Господа, Бога моего. Тотъ Богъ, который дастъ отвѣтъ посредствомъ огня, есть Богъ». — Напрасны были воззванія жрецовъ; по молитвѣ-же Ильи «низпалъ огонь Господень и пожралъ всесожженіе, и дрова, и камни, и прахъ, и поглотилъ воду, которая во рвѣ». И сказалъ Илья отроку своему: «пойди, посмотри къ морю. Тотъ пошелъ и посмотрѣлъ и сказалъ: Ничего нѣтъ. Онъ сказалъ: продолжай (это) до семи разъ. Въ седьмой разъ тотъ сказалъ: вотъ небольшое ѳблако поднимается отъ моря, величиною въ ладонь человѣческую. Онъ сказалъ: Пойди, скажи

Ахаву: запрягай (колесницу свою) и поѣзжай, чтобы не засталъ тебя дождь. Между тѣмъ небо сдѣлалось мрачно отъ тучъ и отъ вѣтра, и пошелъ большой дождь. Ахавъ-же сѣлъ въ колесницу, (заплакалъ) и поѣхалъ въ Изреель». — Принужденный вторично бѣжать отъ гнѣва Іезавели въ пустыню, Илья слышитъ въ пещерѣ слово Господне: «выйди и стань на горѣ предъ лицемъ Господнимъ. И вотъ, Господь пройдетъ, и большой и сильный вѣтеръ, раздирающій горы и сокрушающій скалы предъ Господомъ; но не въ вѣтрѣ Господь. Послѣ вѣтра землетрясеніе; но не въ землетрясеніи Господь. Послѣ землетрясенія огонь; но не въ огнѣ Господь. Послѣ огня вѣяніе тихаго вѣтра, (и тамъ Господь)». Когда Охозія, сынъ Ахава, воцарившійся по его смерти, занемогъ и послалъ спросить у Веельзевула, божества Аккаронскаго, выздоровѣетъ-ли онъ или нѣтъ, Илья говоритъ посланнымъ, что царь умретъ, не сойдя съ постели, потому что предпочелъ спросить языческое божество, а не бога Израиля. Узнавъ о томъ, Охозія шлетъ къ Ильѣ пятидесятника съ его пятидесяткомъ. «И онъ взошелъ къ нему, когда Илія сидѣлъ на верху горы, и сказалъ ему: Человѣкъ Божій! Царь говоритъ: Сойди. И отвѣчалъ Илья и сказалъ пятидесятнику: Если я человѣкъ Божій, то пусть сойдетъ огонь съ неба и попалитъ тебя и твой пятидесятокъ. И сошелъ огонь съ неба и попалилъ его и пятидесятокъ его». Такъ было и со вторымъ пятидесятникомъ; третій сохранилъ жизнь себѣ и своимъ, умоливши Илью. — Въ заключеніи припомню разсказъ о взятіи пророка на небо: когда онъ и Елисей шли дорогою и разговаривали, «вдругъ явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили ихъ обоихъ, и понесся Илія въ вихрѣ на небо».

Въ этомъ разсказѣ объясненіе большей части народныхъ миѳовъ объ Ильѣ; что въ нихъ не покрывается библейской легендой, типическія формы, въ которыхъ она выразилась — все это можетъ быть вмѣнено народнымъ апперцепціямъ явленій дождя, грома и молніи и т. п., при чемъ для насъ безразлично, складывались-ли онѣ уже ранѣе въ цѣльный образъ до-христіан-

скаго громовника, либо соединились впервые вокругъ новаго центра — Ильи. Идя такимъ восходящимъ путемъ, мы сохранимъ за собой преимущество твердой точки отправленія, которой лишаютъ себя изслѣдователи, нисходящіе къ Ильѣ напр. отъ искомаго славянскаго Перуна.

Разбирая народныя ильинскія повѣрья, мы распредѣлимъ ихъ на извѣстныя группы, часто и необходимо сплывающіяся, какъ неотдѣлимы другъ отъ друга, въ порядкѣ причины и слѣдствія, явленія дождя и грозы и обусловленныхъ ими плодородія или неурожая.

1) Библейскимъ разсказомъ объясняется общее представленіе объ *Ильѣ, какъ заключающемъ и подающемъ небесную влагу.* «Meminerit (lector) sub Heliae tempore, qui pluvias cum voluit abstulit, et cum libuit arentibus terris infudit», говоритъ Григорій Турскій во введеніи къ своей 2-й книгѣ. Сл. въ гармоніи евангелій Отфрида III, 12, 13:

quedent sum giwâro, Helias sîs ther mâro,
ther thiz lant sô tharta, then himil sô bisparta,
ther iu ni liaz in nôtin regonon then liutin,
thuangta si giwâro harto filu suâro [1]).

Въ Апостолѣ, который читается на Ильинъ день, сказано: «Иліа.... молитвою помолися, да не будетъ дождь, и не одожди по земли лѣта три и мѣсяцъ шесть; и паки помолися — и небо дождь даде, и земля прозябе плодъ свой». Церковная пѣсня молитъ его объ отверстіи неба и ниспосланіи дождя, а во время бездождія возглашается такая молитва: «Илія словомъ дождь держитъ на земли, и паки словомъ съ небесе низводитъ; тѣмъ-же молимъ тя (Бога) того молитвами, щедре посли дожди водныя землѣ съ небеси». Къ церкви Ильи Сухаго совершался въ древнемъ Новгородѣ крестный ходъ съ мольбою о ясной погодѣ, къ Ильѣ Мокрому съ просьбой о дождѣ [2]). — Появленіе Ильи

---

[1]) J. Grimm, D. Myth. 4. A. I, 144.

[2]) Аѳанасьевъ, l. c. I, 477—9.

въ русскихъ заговорахъ отъ руды мотивировано библейскими воспоминаніями: онъ изсушилъ рѣки, источники, пусть уйметъ и кровь [1]). Какъ въ южной Италіи ему молились объ отвращеніи засухи [2]), такъ и на Кавказѣ. Въ Кахетіи, во время засухи, крестьянскія дѣвочки собираются вмѣстѣ и, надѣлавъ *куколъ*, называемыхъ *лазарэ*, ходятъ по селенію, распѣвая: «Лазарэ, Лазарэ,... Дай Богъ намъ грязи, не хотимъ засухи»; либо:

Лазарь подошелъ къ воротамъ
И всё обводитъ глазами....
Обошелъ онъ всѣ углы
И сдѣлался какъ луна....
На тѣ, *святой Илья*, —
Чего ты нахмурилъ брови? —
Козла и козленочка
Мы приносимъ тебѣ въ даръ....
Боже, избавь отъ засухи
И подай намъ дождя....

Если-же долго бываетъ дождливая погода, тогда, вмѣсто дождя, просятъ у Бога засухи. — Изъ дому, передъ которымъ поютъ дѣвочки, выходитъ хозяинъ, выноситъ имъ нѣсколько яицъ и немного муки и обливаетъ водою куклу, а иногда и самихъ дѣвочекъ. Собранные продукты онѣ продаютъ, а на вырученныя деньги покупаютъ барана и козленка: первый приносится въ жертву Богу, второй Ильѣ [3]). Сходный обычай существуетъ и у Абхазцевъ [4]): во время засухи дѣвушки, одѣвшись въ свои лучшія

---

[1]) Майковъ, Великорусскія заклинанія, №№ 166 и 170. Въ малорусскомъ заклинаніи «на остановленіе крови» традиціоннымъ представляется одно лишь имя Ильи (Ефименко, Сборникъ малороссійскихъ заклинаній, № 41).

[2]) AA. Sanctorum a. d. 20 Julii, p. 8.

[3]) Дубровинъ, Исторія войны и владычества русскихъ на Кавказѣ, т. I, кн. II, стр. 176—7.

[4]) l. c. 25—8; сл. тамже, I, I, стр. 102 (Черкесы); моленіе о дождѣ у Осетинъ см. у Б. Гатіева, Суевѣрія и предразсудки у Осетинъ, стр. 32 (Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. IX).

платья и раздѣлившись на три части, идутъ къ рѣкѣ, гдѣ одна часть устраиваетъ изъ вѣтвей плотъ, другая подноситъ къ плоту сухую солому, третья занимается изготовленіемъ *куклы* въ видѣ женщины. За тѣмъ приводятъ эшака, покрываютъ его бѣлою простынею и сажаютъ на него куклу. Одна изъ присутствующихъ беретъ его подъ уздцы, двѣ становятся по бокамъ, поддерживая куклу, а остальныя, раздѣлившись на двѣ части, становятся по обѣ стороны эшака и въ такомъ видѣ ведутъ его къ плоту. «Воды дашь! воды дашь! поютъ онѣ хоромъ, воду дождевую маргаритку красную; сынъ владыки (или владѣтеля) жаждетъ немного воды, немного воды». — У плота снимаютъ съ эшака куклу, сажаютъ её на плотъ, зажигаютъ на немъ солому и въ такомъ видѣ пускаютъ его по теченію рѣки. Эшака перегоняютъ на другой берегъ, его ревъ принимаютъ за признакъ будущаго дождя. Если дождь не послѣдуетъ, Абхазцы обращаются съ просьбою къ Афы, богу грома, молніи и всѣхъ вообще атмосферическихъ явленій; ему приносятъ въ жертву быковъ. — Въ какихъ отношеніяхъ стоитъ этотъ Афы къ Шибле, богу грома, которому Абхазцы празднуютъ одновременно съ Ильей и котораго также молятъ объ отвращеніи засухи — я не знаю. Черкесы отождествляютъ Шибле съ Яліемъ = Ильею. — Что касается до самаго обряда умоленія дождя, то кахетинское *лазарэ* и абхазская *кукла* становятся въ одинъ рядъ съ сербской додолой или прперушей, болгарскими пеперугой или дюдюломъ, румынской păpălúgă, păpălúdă, новогреческой πυρπηροῦνα [1]). Интереснѣе этимологическая и отчасти обрядовая аналогія *лазарэ* съ обычаемъ болгарскихъ дѣвушекъ *лазарвать* на шестой недѣлѣ поста. *Убранныя цвѣтами* онѣ ходятъ по домамъ къ своимъ роднымъ и носятъ корзинки, куда собираютъ *яица;* имъ даютъ бѣлое яичко, хлѣбъ, который называется *кукла*, серебряную или золотую

---

[1]) Сл. J. Grimm, D. M. I, 493—495; Аѳанасьевъ, l. c. II, 172 слѣд.; Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, p. 286—7; Cihac, Dictionnaire, II, a. v. pepéle.

монету и разные фрукты. Обходъ сопровождается пѣснями. Возрастныя дѣвушки въ этотъ день собираются «ладуватъ» у рѣки, при чемъ гадаютъ, бросая въ воду вѣнки, и поютъ. Ладиныя пѣсни поминаютъ *Илью*, Николу, *Лазаря*, который является съ мольбой о *дождѣ:*

Лазаръ са возп
На златна колца,
Изъ село ходп,
Богу са моли:
«Йя даи мп, Боже,
Дребенъ мп дѫждецъ и т. п. [1]).

Въ *сербо-болгарскихъ* пѣсняхъ ключи отъ неба являются у Ильи; ими онъ замыкаетъ семь небесъ, кладетъ печать на облака, такъ что на грѣшную землю не падаетъ ни дождей, ни росы; грѣшники наказаны еще и другимъ образомъ: на нихъ

страшна ся коса пораснала,
Изъ коса-то змiи пораснале.

Я указалъ при другомъ случаѣ [2]), что обрастаніе тѣла явилось выраженіемъ внутренней нечистоты, мрака невѣрія, какъ въ русскихъ стихахъ о Егоріи, гдѣ обасурманившіяся сестры святаго также обросли и освобождаются отъ этой скверны лишь искупавшись въ Іорданѣ, т. е. окрестившись. — Замѣтимъ, кстати, что въ болгарской пѣснѣ, изъ которой заимствована цитата, земля покаранныхъ такимъ образомъ грѣшниковъ названа «Паливянской» и — «Палестинской». Если это не подновленіе, то названіе Палестины интересно въ народномъ пересказѣ библейской повѣсти объ Ильѣ. — Небесная кара прекращается и *дождь* нисходитъ на землю лишь съ обращеніемъ грѣшниковъ, какъ въ румынской колядкѣ громъ Ильи пугаетъ невѣрный народъ Ирода, драковъ, которые принуждены принять «*крещеніе* мѵромъ и водою» [3]). —

[1]) Каравеловъ, l. c. p. 202 слѣд.

[2]) Разысканія II, стр. 145; сл. тамже, стр. 89—91, 96.

[3]) Разысканія VI, стр. 14—16.

Въ современномъ русскомъ и южно-славянскомъ повѣрьи нечестивцами являются не блюдущіе святыню, работающіе по праздникамъ, не чествующіе Ильина дня: наказаніе принадлежитъ Ильѣ, сжигающему ниву огнемъ молніи, грозящему *потопомъ*, отнимающему хлѣбъ у грѣшныхъ людей и т. п. [1]). — Чуваши соблюдаютъ его день недопустительно: нарушеніе своего праздника пророкъ караетъ тѣмъ, что не посылаетъ дождей во время и побиваетъ поля градомъ [2]).

Примѣты о дождѣ и влагѣ, привязавшіяся къ имени Ильи, не столько касаются его значенія, какъ дождевика, сколько опредѣлены календарнымъ пріуроченіемъ его праздника. Вотъ нѣсколько русскихъ: Илья надзѣливъ (наробиць) гнильля (съ Ильина дня идутъ дожди, отъ которыхъ гніетъ хлѣбъ и сѣно); до Ильи попъ дождя неумолитъ, послѣ Ильи баба фартукомъ нагонитъ; до Ильи облака (хмары) ходятъ за вѣтромъ, а послѣ Ильи противъ вѣтра. — На Ильинъ день олень копыто обмочилъ, либо: купается, обмакиваетъ хвостъ, ногу, копыто, мочится въ рѣку, прогорчилъ воду; или: Илья насюкавъ въ рѣку, Илья въ воду налья; съ Ильина дня дьяволы начинаютъ жить въ водѣ: все примѣты, выражающія, что съ этого дня нельзя купаться, потому что вода холодѣетъ (на Ильинъ день и камень прозябаетъ). —

---

[1]) Аѳанасьевъ, I, 225, 473—4, 480; Крачковскій, Бытъ западно-русскаго селянина, стр. 149 и др. — Болгарская легенда (Каравеловъ I, 239—40 = Аѳанасьевъ, I, 482) разсказываетъ, что Илья хотѣлъ было отнять у нечестивыхъ людей весь хлѣбъ и оставилъ лишь нѣсколько колосьевъ на долю собакѣ, у которой люди заняли зерна и посѣяли. Вотъ почему они обязаны кормить собаку; «человѣкъ пользуется собачьею частью», какъ говорится въ соотвѣтствующемъ малорусскомъ преданіи, замѣнившимъ Илью — Богомъ (Чубинскій, Труды I, 156). Сл. хевсурскую легенду о бѣломъ Георгіи и его собакѣ, объясняющую, почему св. Георгію дважды приносятъ жертву, а собакѣ однажды (Разысканія II, 60—1).

[2]) Каменскій, Современные остатки языческихъ обрядовъ и религіозныхъ вѣрованій у Чувашъ, стр. 16.

Ильинскимъ дождемъ умываются, окачиваются отъ очнаго призора и всякой вражей силы; отъискиваютъ (на Ильинъ день) ключи около старыхъ дубовъ и т. п. [1]).

2) Какъ податель дождя Илья вмѣстѣ съ тѣмъ и *плододавецъ*: русскій народъ зоветъ его «надѣлящимъ»; въ нѣкоторыхъ мѣстахъ ставятъ на воротахъ чашку съ зернами ржи и овса, прося священника «провеличать Илію на плодородіе хлѣба» [2]). Въ общемъ значеніи плододавца онъ перешелъ въ щедрівку, съ аграрнымъ значеніемъ которой мы познакомились выше: онъ — провозвѣстникъ богатаго урожая:

Шовъ Илья
На Василя,
Въ ёго пужечка
Житяночка и т. д. [3]).

Осетины [4]) считаютъ Илью = Еля, Тубау-Вацилла, Уацилла покровителемъ земледѣлія и скотоводства и молятъ его: «Помоги намъ, содѣлай такъ, чтобы житницы наши были набиты пшеницею, просомъ и овсомъ до верха съ остатками. Какой урожай былъ на курпѣ, когда Уацилла посѣялъ на этой нивѣ лѣвой рукой, а Марія, идя во слѣдъ его, держала для него корзинку съ сѣменами, такой подай, Боже, и намъ въ настоящее лѣто»; «святый Илія, помилуй насъ, проси у Бога и дай намъ хлѣба, дай урожаю, отврати отъ насъ огнь громовой. Прости намъ наши слабости и стрѣлы твои, посылаемыя на землю въ наказаніе, отклони

---

[1]) Аѳанасьевъ, I, 473—4, 640; III, 793; Петрушевичъ, Каравеловъ, Чубинскій, Нар. Дневникъ, подъ 20 Іюля. О дубѣ, какъ деревѣ, посвященномъ громовнику, см. Grimm, D. M. I, 141, 143, 153. Абхазецъ вѣритъ, что молнія бьетъ преимущественно въ дубовыя деревья, почему тщательно ихъ уничтожаетъ, Дубровинъ, I, II, 27.

[2]) Калинскій, Церковно-народный мѣсяцесловъ на Руси р. 423.

[3]) Разысканія VII, стр. 112.

[4]) Дубровинъ, I, I, стр. 293—4, 301; Б. Гатіевъ, Суевѣрія и предразсудки у Осетинъ, l. c., стр. 26, 30—32, 52—3.

и не направляй на насъ. Пошли намъ, вмѣстѣ съ хлѣбомъ, расположеніе скота, насъ питающаго, птицъ, насъ кормящихъ, и барановъ, намъ доставляющихъ одежду для прикрытія наготы». — На Руси Илья считается покровителемъ телятъ, барановъ и козлятъ [1]); выборъ животныхъ опредѣлялся, вѣроятно, ихъ жертвеннымъ употребленіемъ. На отношеніе Ильи къ расположенію скота указываютъ, между прочимъ, и слѣдующіе русскіе обряды: въ Великороссіи по окончаніи жнива оставляютъ на корню связанный узломъ пучекъ ржи, въ честь Ильи пророка: это зовется *«завязать Ильѣ бороду»*, какъ въ другихъ мѣстахъ такимъ-же образомъ завиваютъ бороду *св. Николѣ* (или и Христу), въ Малороссіи *Волосу*, а въ архангельской, вологодской и костромской губерніяхъ послѣдніе несжатые колосья связываются на корню снопомъ, который убираютъ цвѣтами: это зовется *«волотка* на бородку» [2]). Вниманіе обращаетъ на себя чередованіе въ одномъ и томъ-же обрядѣ именъ Ильи, Николы и — Волоса, въ которомъ нельзя не видѣть «скотьяго бога» древне-русскаго свидѣтельства. Чередованіе Ильи и Николы мы встрѣтимъ и далѣе въ варьянтахъ одной легенды, распространенной у русскихъ, чувашей и ингушей; такое-же сближеніе Николы съ Волосомъ отмѣчено было Буслаевымъ: въ 16-ти верстахъ отъ Владиміра былъ, нынѣ упраздненный монастырь Волосовъ, во имя св. Николая угодника, сначала на горѣ, будто-бы на мѣстѣ капища божества Волоса [3]). Эти сопоставленія позволяютъ заключить, что Илья считался у насъ, какъ и у Осетинъ, покровителемъ скота, скотьимъ богомъ; Волосъ, можетъ быть, ни что иное,

---

[1]) Калинскій, l. c. 424.

[2]) Аѳанасьевъ, I, 474, 475—6, 697—698; Мандельштамъ, l. c. p. 235—7; Майковъ, Заклинанія, № 281; сл. Ефименко, Матеріалы по этнографіи русск. населенія архангельской губерніи, p. 255 (борода завить).

[3]) Буслаевъ, въ Отчетѣ объ О. Миллерѣ, Илья Муромецъ, въ Журн. Мин. Нар. Просв. 1871 г., т. 154, отд. 2, стр. 215.

какъ обобщенный эпитетъ громовника, плододавца и — *дождевика*, что объяснило-бы его дальнѣйшую замѣну Николой, мокрымъ, владѣтелемъ надъ водами. — При этомъ гипотетическомъ объясненіи мы принуждены были-бы включить въ границы частнаго вліянія — воздѣйствіе легенды о св. Власіи на образъ Волоса «скотьяго бога» [1]).

Сообщаю содержаніе легендъ, упомянутыхъ выше:

Илья раззоряетъ градомъ и ливнемъ поле крестьянина, небрегшаго имъ и чествовавшаго Николу-угодника, который успѣлъ передъ тѣмъ подговорить мужика — продать весь хлѣбъ на корню Ильинскому попу. Узналъ объ этомъ Илья, послалъ дождя, хлѣбъ отродился снова — а нива-то ужъ выкуплена мужикомъ, по совѣту Николы. «Постой-же, отыму я у хлѣба спорынью, говоритъ еще разъ обойденный Илья: сколько-бы ни наклалъ мужикъ сноповъ, больше четверика заразъ не вымолотитъ». А Никола совѣтуетъ ему, во время молотьбы, больше какъ по одному снопу не класть на токъ; какъ сталъ онъ молотить, что ни снопъ, то и четверикъ зерна; пришлось строить новые амбары [2]). Я указалъ, по другому поводу [3]) на ингушскую легенду того-же содержанія, гдѣ Ильѣ отвѣчаетъ Богъ, Николѣ — Елта. Въ Чувашскомъ пересказѣ [4]) тоже разсказывается о великомъ Богѣ (= Никола) и богѣ Николѣ (= Илья), вмѣсто котораго называютъ и Херле-сьыр'а, т. е. духа или бога, оплодотворяющаго землю. Однажды, когда они ходили по землѣ и заплутались, Никола зашелъ справиться о дорогѣ въ баню, гдѣ въ то время находилась роженица съ бабкой, которая налетѣла на него съ вѣникомъ и крикомъ: куда, куда Русскій идешь! Разгнѣванный Никола проситъ Бога не давать

---

[1]) О Волосѣ сл. Krek, Veles, въ Archiv für slavische Philologie, I, 134 слѣд.; Потебня, Слово о Полку Игоревѣ, стр. 21—3. Волотка (на бородку), можетъ быть, замѣна Волоса, подъ вліяніемъ володь = волоса.

[2]) Аѳанасьевъ, I, 476—7.

[3]) Разысканія VI, стр. 11, прим.

[4]) Магнитскій, l. c. 253—5; сл. 29 и 67.

счастья новорожденному: у него помираютъ родители и скотъ, хлѣбъ выбило градомъ; когда, подросши, онъ сталъ наниматься въ работники, всюду приносилъ несчастье, и его прогоняли. Какой-то старичекъ (это былъ великій Богъ) велитъ ему наняться въ пастухи къ одному богатому Чувашину и за пастьбу брать не деньгами, а приплодомъ: въ первый годъ выговорить себѣ черныхъ ягнятъ и телятъ, а во второй бѣлыхъ. Пришлось хозяину отдать ему двухлѣтній приплодъ. Снова идетъ по землѣ великій Богъ съ богомъ Николой, увидѣли стадо. Такого хорошаго скота я ни разу не видалъ, говоритъ Никола и узнаетъ, что принадлежитъ онъ тому ребенку, при рожденіи котораго его, Николу, оскорбили. — Я-же просилъ, Господи, не давать ему счастья: отними-же у него скотину! Господь согласился и послалъ моръ на скотъ: къ вечеру не осталось и шерстинки. — Снова явился старичекъ, велитъ молодцу посѣять рожь на заброшенномъ клочкѣ земли: рожь уродилась на славу, но Богъ опять вынужденъ исполнить просьбу Николы и посылаетъ градъ на нивы, такъ что отъ ржи осталась самая малость. — По совѣту старичка молодецъ обмололъ её, подѣлалъ солоду, крупы, сварилъ пиво и кашу, позвалъ сельчанъ и прохожихъ и началъ всѣхъ подчивать. Въ числѣ прохожихъ оказались великій Богъ и Никола, который, довольный угощеніемъ, сталъ просить Господа оказать хозяину всякія милости. — Да это тотъ самый, при рожденіи котораго тебя обидѣли! — Дѣлать нечего, все-таки дай ему всѣ милости, ужь черезъ чуръ хорошъ человѣкъ, сказалъ Никола. Съ той поры молодецъ разжился.

Примѣты аграрнаго характера, связанныя на Руси съ именемъ Ильи, опять-же опредѣлены календаремъ. На Илью начинаютъ жать, оттуда присловья: Илья пророкъ въ полѣ копны считаетъ; или

Святый Илля славная жнея,
Святый Борисъ снопы зносиць,
Святый Спасъ жито посвящаець,
Больша Пречистая попары мѣшаець и т. д.

Оттуда появленіе громовитаго Ильи въ сербской жатвенной пѣснѣ. — Приведу рядъ другихъ примѣтъ и поговорокъ: Петръ съ колоскомъ, Илья съ колобкомъ; св. Пятро вколосився, а св. Илья жито жала; Пришелъ Пятрокъ, опалъ листокъ, пришла Илья, опало два; св. Пятро въ жицѣ ядро, а св. Илья Божія жнея; въ купальской пѣснѣ: Только нѣту Ильи съ Пятромъ, Пошовъ Илья коло жита. — Новый хлѣбъ на Ильинъ день — то и веселье Ильинскимъ ребятамъ, что новый хлѣбъ. — У мужика та и обнова на Ильинъ день, что новинкой сытъ. — Знать бабу по наряду, что на Ильинъ день съ пирогомъ. — Если первый громъ слышенъ на западѣ, то хорошій урожай хлѣба; или наоборотъ: удары грома на западѣ предвѣщаютъ неурожай и эпидемію, на востокѣ и югѣ, либо ранней весною, урожай. — На Илью повну печку хлѣба налью. — До Ильина дня сѣно сметать, пудъ меду въ него накласть. — На Ильинъ день перегоняютъ пчелъ. Ильинскій рой не въ корысть; только до Ильѣ добрые рои, а по Ильѣ лиши роя на гôльли. — У карпатскихъ Бойковъ: Ильевъ мѣсяцъ — срубка сплавнаго лѣса. — Капусту накрываютъ горшкомъ, чтобъ была бѣла. — Чуваши деревни Масловой называютъ Ильинъ день картофельнымъ праздникомъ (Паранга праснику): кто въ этотъ день начнетъ ѣсть картофель, у того онъ родится крупный, и наоборотъ. Если будетъ громъ въ день Ильи, то орѣхи будутъ пусты, а вино хорошее, говорятъ въ Болгаріи [1]).

3) Какъ податель дождя Илья вмѣстѣ съ тѣмъ и *громовникъ:* Илья грозы держитъ, говоритъ русское присловье [2]). Связь обоихъ атмосферическихъ явленій представлялась естественно сама собою, но дѣйствовала и библейская легенда: низведеніе небеснаго огня на жертву и пятидесятниковъ могло быть истолко-

---

[1]) Аѳанасьевъ, I, 473, 474; Петрушевичъ, подъ 20 Іюля; Чубинскій, Нар. Дневн. подъ 20 Іюля и Труды l. c. I, p. 23; Крачковскій, l. c. p. 149; Магнитскій, l. c. 223; Каравеловъ, l. c. 241.

[2]) Аѳанасьевъ, I, 473.

вано, какъ молнія, огненная колесница явиться символомъ молніеносной, въ которой съ грохотомъ-громомъ катается громовникъ и т. д. Таково именно представленіе о колесницѣ Ильи въ новогреческомъ, болгарскомъ, сербскомъ, русскомъ и эстонскомъ повѣрьяхъ [1]). Въ колесницѣ катается и Торъ, подобнымъ-же образомъ объясняли себѣ и гремящаго Зевса [2]). Къ этому присоединился цѣлый рядъ частныхъ миѳическихъ апперцепцій, то становившихся рядомъ съ библейскимъ образомъ, то вступавшихъ съ нимъ въ сочетаніе. Осетины видятъ въ Ильѣ *огненнаго* молніеноснаго змѣя [3]); либо пророка изображаютъ въ *красной* шапкѣ и мантіи *огненнаго* цвѣта, съ мечемъ, на остріѣ котораго горитъ *пламя*. Матери Василія Македонянина, большаго почитателя святаго, Илья явился въ сонномъ видѣніи, предвѣщая ей величіе ея сына: *пламя* исходило изъ его устъ [4]). Такъ и у сѣвернаго Тора глаза искрятся *огнемъ*, борода — цвѣта *молніи* (rauðskeggjaðr), а у финскаго Укко огненныя рубаха и мечъ, лукъ и стрѣлы [5]).

Особливо посчастливилось при имени Ильи представленію, распространенность котораго свидѣтельствуетъ о его психологической законности на извѣстной степени умственнаго развитія: что молнія и громъ — отзвукъ и отблескъ ударовъ, наносимыхъ громовникомъ демону, змѣю, ламіи и т. п. Индра поражаетъ молніей облачнаго змѣя Ahi; какъ въ старосѣверныхъ разсказахъ Торъ преслѣдуетъ великановъ своимъ молніеноснымъ молотомъ, такъ и теперь на Schonen'ѣ говорятъ во время грозы, что Торъ побиваетъ троллей; въ прусскомъ повѣрьѣ громовникъ побиваетъ дьявола синимъ бичемъ-молніей; у Лапландцевъ Aijeke гоняется

---

[1]) l. c. I, 470—1, 479—2; II, 6; Δημώδεις μετεωρολογικοὶ μῦθοι, ὑπὸ N. Γ. Πολίτου, стр. 4—5; Wiedemann, Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, p. 457.

[2]) J. Grimm, D. M. I, 138—9; сл. 156 (vagna verr).

[3]) Аѳанасьевъ, l. c. I, 483.

[4]) AASS. l. c. p. 7.

[5]) Сл. Castren, Vorlesungen über die Finnische Mythologie, übers. von Schiefner, p. 43—44.

за колдунами и привидѣніями, у Эстовъ Богъ за дьяволомъ, какъ у Ингушей ангелъ Жебраль-Мелекъ [1]) и т. п. [2]). Представленіе грозы борьбою допускало большое разнообразіе второстепенныхъ мотивовъ. Въ эстонской сказкѣ старый Tühi, дьяволъ, похищаетъ громовую волынку Pikne, которую уноситъ на дно озера; сюда проникаетъ къ нему Pikne, обернувшись мальчикомъ, и только что заполучилъ волынку въ свои руки и заигралъ на ней, какъ всѣ *черти попадали* на земь. Позднѣе, онъ вызываетъ звуками своего инструмента дождь, котораго не было передъ тѣмъ въ теченіи семи мѣсяцевъ [3]). — Сказка напоминаетъ сѣверный миѳъ о Торѣ, у котораго великанъ Þrymr похитилъ громовой молотъ. Торъ проникаетъ къ нему, переодѣтый невѣстой, какъ и Pikne является къ Tühi — на свадебный пиръ. Раздобывъ свой молотъ, громовникъ убиваетъ имъ врага. — Укажу въ заключеніи на одно кавказское преданіе съ чертами забытой грозовой борьбы. Богатырь Урузмекъ поклялся убить князя Нартовъ, трусливаго козлино-бородаго Пука, который, не видя возможности укрыться отъ него на землѣ, улетѣлъ на небо и остался тамъ жить, построивъ себѣ стеклянный дворецъ. Такъ какъ Пукъ былъ богъ, то онъ, разгнѣвавшись на Нартовъ, задержалъ дожди; произошла засуха, хлѣба перестали цвѣсти, деревья стояли безъ листьевъ, животныя не плодились, женщины

---

1) Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. VIII: Чаха Ахріева, Ингуши, стр. 10.

2) Сл. вообще Полита, Δημώδεις μῦθοι, стр. 4, 9, 40.

3) Сл. выше стр. 263 и J. Grimm, D. M., I, 146; Castren, l. c., p. 46—7. — Kreutzwald (Ehstnische Märchen, übers. v. Löwe, №№ 9 u. 10) сообщилъ два варьянта этой сказки, изъ которыхъ второй (№ 10) совершенно сходенъ съ пересказомъ Янсена. Тамъ и здѣсь Pikne, чтобы узнать, гдѣ прячется Tühi, поступаетъ въ услуженіе къ рыбаку, по имени *Lijon'y*. По эстонскому повѣрью — это посредникъ между людьми и богомъ, иначе: «земной богъ, сопутствующій грозѣ». Сл. Wiedemann, l. c., p. 428—9. Löwe (l. c. p. 123—4, прим.) спрашиваетъ: не пошло-ли это имя отъ Ильи?

не рождали. Нарты упрекаютъ Урузмека, что онъ — причина ихъ горя, и тотъ, взобравшись на небо, разомъ *отсѣкаетъ* Пуку голову. Послѣ того семь недѣль лился дождь съ кровью, на землѣ опять наступилъ «берекетъ», довольство: хлѣба начали цвѣсти и т. д. [1]).

Такого рода представленія привязались и къ Ильѣ громовнику, молнія очутилась въ его рукахъ оружіемъ противъ вражьей силы, гроза — борьбою. Уже въ житіи Андрея Юродиваго, какъ и въ *новогреческомъ повѣрьѣ* [2]), пророкъ представляется на колесницѣ гремящимъ и поражающимъ молніей дракона. Болѣе обычнымъ является въ современной Греціи воззрѣніе, что молнія гоняется за змѣями (ἡ ἀστραπὴ κυνηγᾷ τὰ 'φίδια); въ греческихъ пѣсняхъ жена пугаетъ дракона, готовящагося пожрать ея мужа, что она — дочь молніи, внучка и правнучка грома, сожжетъ врага, и, поднявъ вѣтеръ, развѣетъ его прахъ:

Καὶ τῆς 'στραπῆς παιδίν εἶμαι καὶ τῆς βροντῆς ἀγγόνιν,
καὶ τῆς χαμηλοπούμπουρης δισάγγονον κι' ἀγγόνιν,
Τώρα 'στράβκω καὶ κάβκω σε, βροντῶ καὶ καταλυῶ σε,
σηκώννω καὶ ἄνεμον καὶ 'παίρνω τὸν στακτόν σου.

То-же въ пѣснѣ итальянскихъ албанцевъ, гдѣ роль дракона играетъ clyshèδρα [3]).

Уже Іоаннъ Дамаскинъ упоминаетъ о повѣрьи, «ὅτι ὑπὸ βροντῆς διώκεται ὁ δράκων», которое опровергаетъ, а Пселлъ, отрицая дѣйствіе молніи на безтѣлесныхъ демоновъ, признаетъ его для драконовъ: «Ὅτι [τὸ] τῶν δρακόντων γένος ξηρόν τε τὴν φύσιν ἐστὶν καὶ διαιρεῖ τὰ σώματά εἰ[τις]ψαύσει αὐτῶν ἔνθεν, καὶ εὔπρηστός ἐστιν δι' ἣν ἔχει ξηρότητα καὶ πρὸς κατάφλεξιν ἐπιτήδειος.

---

[1]) Матеріалы для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа I, отд. 2, стр. 1—6.

[2]) Такъ у Полита, Ὁ Ἥλιος p. 53; въ Δημώδεις μῦθοι p. 5 онъ заявляетъ, что ему неизвѣстно, сохранилось-ли это представленіе и въ новой Греціи.

2 9 [3]) Δημ. μῦθοι 5, 9—10.

Πεφόβηται γοῦν διὰ ταῦτα τὸν κεραυνόν· καὶ ἁλώμενον φέρεται διαέριον ἐπὶ στεγανοὺς τόπους καὶ καταξήρους καὶ μάλιστα περὶ λίμνας καὶ φρέατα· ἅτε ὤν, ὡς ἔφθην εἰπὼν, διὰ τὴν ξηρότητα εὔπρηστος. Καὶ ἀπὸ διαστάσεως τῷ κεραυνίῳ πυρὶ καταφλέγεται· διὸ ἔνθεν δὴ δράκων φανῇ συρίζων καὶ διωὼν, ἐκεῖσε δὴ ἀποσκήπτων ὁ κεραυνὸς τὰ παρακείμενα μέρη νέμεται. Πολλάκις δὲ καὶ δράκοντος ἄτερ λεγόμενοι ἀραγμοὶ καὶ συριγμοὶ καὶ γρυλλισμοὶ ἐξακούονται· τὸ γὰρ ἀέριον τοῦτο πῦρ ἐπιπίπτον τοῖς γεώδεσι τούτοις σώμασιν, εἰ μὲν ἐφ᾽ ὑγρὰν ἐκπεσεῖται οὐσίαν, σίζει ὡς ἅπερ ἀποσβεννύμενον· εἰ δὲ ἐπὶ ξηρὰν, εἰ μὲν μανοτέραν, χοιρογρύλλου ἦχον ἀποτελεῖ, χωροῦντος τοῦ πνεύματος διὰ βάθους, καὶ τὸν τοιοῦτον ἦχον ἀποτελοῦντος, εἰ δὲ ἐπὶ ῥευστὴν καὶ στερρὰν τὸν λεγόμενον ἀραγμὸν ἀποτελεῖ· ὃς δὴ πεποιωμένος ψόφος ἐστί· καὶ τὴν ὀνομασίαν εἴληχεν ἀπὸ τῆς τῶν ὀδόντων συγκρούσεως· σκληροὶ γὰρ καὶ οὗτοι ὄντες πρὸς ἀλλήλους ἀντιτυποῦντες ἀράσσουσιν....

За этой раціоналистической попыткой объяснить народное повѣрье, отдѣливъ въ немъ естественный элементъ отъ демоническаго, слѣдуетъ небольшой эпизодъ, «Ἱστορία περὶ τῶν δρακόντων», очевидно принадлежащій позднѣйшей рукѣ и снова смѣшивающій раздѣленное тамъ, демона со змѣемъ, и именно библейскимъ:

«Τὸ ὀλεθριώτατον τῶν δρακόντων γένος χειρὶ μὲν ἀνθρωπίνῃ καὶ ἀκμῇ ξίφους ἥκιστα κτείνεται· φοβερὸν γάρ ἐστι οὐ μόνον τῷ μαχεσθῆναι, ἀλλ᾽ ἤδη καὶ θεαθῆναι· οὐκοῦν τούτῳ τῷ τρόπῳ τὰ πολλὰ διαφθείρεται· σκηπτοῦ αὐτοῖς οὐρανόθεν καταρρηγνυμένου, ἐκ θείας δυνάμεως, ἢ σχισμαῖς γῆς ἢ πυθμέσι πελαγῶν ἐγκαταταρταρούσης [1]) καὶ ἐγκαταποντούσης [2]) αὐτούς. Οὕτω γοῦν, ἐπεὶ

---

[1]) Текстъ: Ἐγκαταρταρούσης. Поправ... принадлежитъ проф. Дестунису, указавшему мнѣ и на Евстафія Θессалоникійскаго: Ἐγκαταχωσθέντος τοῦ ἔργου ὀλέθρῳ οἷα καὶ τινι τάφῳ, и на существованіе глагола ταρταρόω.

[2]) Текстъ: Ἐκποντούσης (sic). Поправкой я обязанъ проф. Дестунису.

ὀφεώδης καὶ δρακοντώδης ἡ ἁμαρτία, οὐ μόνον ὅτι δάκνει θανατηρὰ καὶ ὀλέθρια, ἀλλ' ὅτι καὶ δι' ὄφεως ἐξ ἀρχῆς τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει παρεισεφθάρη τῷ ταλαιπώρῳ· δικαίως κατὰ τοὺς ὄφεις καὶ δράκοντας ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος ἐξολοθρεύεται, φλεγομένη μὲν τῷ θείῳ πρηστῆρι τοῦ Πνεύματος, τοῖς δὲ τοῦ Ἰορδάνου ῥείθροις ἐγκαταπονουμένη» [1]). —

Подобныя воззрѣнія, пройдя въ литературу, распространялись далѣе по путямъ византійскаго вліянія. Аѳанасьевъ указалъ, между прочимъ, на апокрифическую бесѣду Панагіота съ Азимитомъ, гдѣ громъ и молнія исходятъ отъ ангеловъ «на проклятаго змія», тогда какъ въ одной апокрифической статьѣ, по ркп. XVI вѣка, громъ толкуется оружіемъ ангела, гонящаго дьявола, молнія — одеждой архангела Наѳанаила и т. п. [2]). Въ отреченномъ Исходѣ Моисеевомъ дьяволъ препирается о тѣлѣ Моисея съ архистратигомъ Михаиломъ, который «помолисѧ къ бг҃у, и бысть громъ и млъніа, и абїе ищезе дїаволъ». Въ этомъ смыслѣ понята была и «брань на небеси» Михаила съ древнимъ змѣемъ въ XII главѣ Апокалипсиса и въ апокрифическихъ и пошедшихъ отъ нихъ народныхъ разсказахъ — о Михаилѣ-громовержцѣ [3]).

Въ этой связи стоятъ румынскіе и славянскіе грозовые миѳы.

Какъ во вставкѣ у Пселла молнія св. Духа и воды Іордана поражаютъ, въ образѣ змѣй и драконовъ, нечестіе первороднаго «змѣевиднаго» грѣха, такъ въ *румынской* колядкѣ крестятся драки, пораженные громовникомъ Ильей [4]). Иначе: онъ охотится на драковъ, стрѣляя въ нихъ громомъ и молніей, и истребилъ-бы ихъ всѣхъ, еслибъ Господь не скрывалъ отъ него дня его памяти, или не поразилъ его въ десницу. Причину этой вражды повѣрье

---

[1]) l. c. 5—7; сл. поправки къ тексту въ концѣ 49 страницы.

[2]) Аѳанасьевъ, l. c. II, 516—517; I, 263—4.

[3]) Тихонравовъ, Пам. отреченной русской литературы I, 253; Аѳанасьевъ, l. c. I, 585, II, 418, 463, 593.

[4]) Сл. выше, стр. 14—16.

объясняетъ различно, но врагъ одинъ и тотъ-же: либо это дьяволъ, увлекшій святаго къ убійству отца и матери, либо похитель солнца и мѣсяца, Іюда, а мы знаемъ что румынское преданіе разумѣетъ подъ нимъ дьявола [1]).

Когда ударитъ громъ *Сербы* говорятъ, что св. Илья преслѣдуетъ дьявола; по *болгарскому* повѣрью онъ гонитъ ламью, поражая её своимъ копьемъ — молніей; вѣрятъ, что ламьи ѣдятъ жито и лишь благодаря молніи Ильи земля родитъ хлѣбъ, не производя плода, пока пророкъ не выѣдетъ на небо въ своей огненной колесницѣ, — какъ и по великорусской примѣтѣ земля не растворяется до перваго грома [2]). Ламія, пожирающая жито и побиваемая Ильей, напоминаетъ ламію болгарской пѣсни на Юрьевъ день, изъ которой истекаютъ три (задержанныя ею?) рѣки: пшеницы, молока и вина; житнаго змѣя Лужичанъ и Эстовъ (lendawa, lendwa, wedaja) [3]). — Въ Болгаріи разсказываютъ, что Илья заставляетъ умершихъ цыганъ дѣлать градъ изъ снѣгу и пускаетъ его лѣтомъ на поля грѣшниковъ; либо: что души

---

[1]) Сл. выше, стр. 263—4. Сказку объ Ильѣ, убійцѣ отца и матери, см. у Schott'овъ, Walachische Märchen, p. 281—2. Съ Іюдой, похитителемъ мѣсяца, сл. малорусскій заговоръ «на вырванне завитьте: якъ берестъ одъ огню корчитця, такъ беззаконного *Юду* (або Юдиху), *мѣсячнаго вѣдьмача*, або вѣдьму, щобъ корчило». Ефименко, Сборн. малор. заклинаній, № 134. — Можетъ быть эстонское jūdas = чертъ, финское juutas, относятся сюда-же; Wiedemann сближаетъ первое съ литовск. judas = черный, латышск. johds: «ursprünglich der Name für den Oberen der Kriegergeister.... deren Kämpfe den Erdbewohnern als Nordlicht erscheinen (Wiedemann, l. c. p. 372, 409, 420, 421, 439, 446, 454). Сл. Castren, l. c. стр. 110.

[2]) Каравеловъ, l. c. 240, 241; Аѳанасьевъ, I, 481—2, 582; Петрушевичъ, l. c. подъ 20 Іюля.

[3]) Разысканія II, 146; Аѳанасьевъ, П. В. II, 561; Wiedemann, l. c. 428. Какъ въ лужицкомъ, такъ и въ эстонскомъ повѣрьѣ змѣй приноситъ жито своимъ любимцамъ, — похищая его у другихъ? Можетъ быть и въ нѣмецкомъ Roggenwolf слѣдуетъ считать основной эту демоническую черту хищенія, задерживанія (сл. Аѳанасьевъ, l. c. I, 769). О тождественности волка и змѣя сказано будетъ ниже.

дѣтей, родившихся по смерти отца, помогаютъ Ильѣ преслѣдовать ламію [1]). Политъ указываетъ по этому поводу на распространенное представленіе грозовой бури — стремительнымъ полетомъ отжившихъ душъ (Маруты въ окруженіи Индры, Wüthendes Heer и т. п.) [2]).

Молнію *русскій* народъ считаетъ за стрѣлу, кидаемую Богомъ или Ильей въ змѣя или дьявола, который старается укрыться отъ нея въ разныхъ животныхъ и гадахъ. Въ галицкомъ сказаніи о сотвореніи міра Илья низвергаетъ громомъ и молніей чертей на землю, какъ въ румынской колядкѣ Іюду—дьявола. Малорусскія легенды разсказываютъ объ охотникѣ, пристрѣлившемъ во время грозы черта и награжденномъ за то Богомъ либо архистратигомъ Михаиломъ, тогда какъ сходныя бѣлорусское и хорутанское преданія выводятъ на ихъ мѣсто — Илью пророка. Въ южнорусскихъ повѣрьяхъ въ роли громовержца, преслѣдующаго, поражающаго дьявола, чередуются, *рядомъ съ Ильей — св. Юрій и архангелы Михаилъ и Гавріилъ*, или просто ангелы; «якъ св. Илья замахне палкою, то блысне, а якъ ударитъ по черту, то грымне»; либо: смертоносное орудіе заряжаетъ стрѣлою св. Юрій, а зажигаетъ и направляетъ выстрѣлъ арханг. Гавріилъ; не забытъ и образъ колесницы: громъ — стукъ отъ колесницы, въ которой ѣдутъ Илья или архангелъ Гавріилъ; «якъ грымыть, до то Ілья іздыть по небі, а блыскае, до то Гавріилъ кыткою махае» и т. п. Орудіемъ громовника является огненная палка, чаще громовыя каменныя стрѣлы, какъ и извѣстный молотъ Тора и финскаго Укко въ сущности ни что иное, какъ камень,

---

[1]) Каравеловъ, l. c. 240; Rosen, Bulgarische Volksdichtungen, p. 36.

[2]) l. c. 11; сл. 28—9. Можетъ быть, земную локализацію представленія грозы — воздушной борьбой демоновъ слѣдуетъ видѣть въ многочисленныхъ разсказахъ о воздушной борьбѣ, которую продолжаютъ или возобновляютъ между собою души ратниковъ, павшихъ на полѣ битвы. Нѣсколько древнихъ свидѣтельствъ собрано у Фотія, Biblioth. rec. Bekker I, p. 339.

вѣроятно, заостренный стрѣлообразно, а русскій Перунъ вооруженъ былъ палицей и, быть можетъ, камнемъ [1]). —

Св. Георгій громовникъ принадлежитъ, какъ извѣстно, не одному лишь русскому суевѣрію: Чуваши, знающіе Илью, приписываютъ и Георгію (23 Апрѣля) пораженіе громомъ, говоря, что человѣкъ, сдѣлавшійся его жертвой, прогнѣвалъ святаго [2]). Жители Ріонской долины видятъ въ грозѣ преслѣдованіе змѣя свят. Георгіемъ на летучемъ конѣ, въ громѣ — звуки отъ его ударовъ, въ молніи — стрѣлы, которыми онъ поражаетъ врага, либо — стѣны и куполъ церкви, когда предвѣщаетъ чью-либо смерть. Наоборотъ: по вѣрованію Осетинъ злыхъ духовъ истребляетъ ударами грома Илья, разъѣзжающій по небу; встрѣтивъ демона, его слѣдуетъ разсѣчь съ одного маху и, на его просьбу повторить ударъ, отвѣчать: «во имя св. Ильи слѣдуетъ нанести демону только одинъ ударъ», ибо отъ всякаго послѣдующаго демоны будутъ умножаться. — Отсюда понятно древнее сближеніе Ильи и Георгія у Мусульманъ, сливавшихъ ихъ въ одинъ образъ Khidrellez'a, и Абазиновъ, чествующихъ ихъ въ одинъ и тотъ-же день [3]). Мы увидимъ далѣе, что русскіе заговоры привлекаютъ въ эту связь и еще одного громовника: архангела Михаила.

Для зооморфическаго представленія демона, котораго побиваетъ громовникъ, интересна примѣта, что на Ильинъ день *волки* и *змѣи* выходятъ изъ своихъ норъ и бродятъ по полямъ и лѣсамъ, терзая домашнюю скотину, и лишь одинъ громъ въ состояніи разогнать ихъ; видны «*волчьи выходы*» [4]). Апперцепція демона

---

[1]) Аѳанасьевъ, l. c. I, 256, 257, 263 слѣд.; 461, 471—3; II, 516—517; III, 783; Труды этногр. стат. эксп. и т. д. т. I, 19—20; Крачковскій, l. c. 149—150; Jac. Grimm, D. M. I, p. 149—151; Castren, l. c. p. 33, 42.

[2]) Каменскій, l. c. p. 16.

[3]) Разысканія II, 86—7, 53. Въ прим. 3 на стр. 86 ссылку на книгу Дубровина слѣдуетъ исправить: стр. 243 вм. 234. — Б. Гатіевъ, l. c. 29, 30.

[4]) Разысканія II, 85—6. — Петрушевичъ, l. c. подъ 20-мъ Іюля.

змѣемъ принадлежитъ къ числу распространенныхъ, поддерживавшихся въ христіанскую пору библейской легендой, но и *волкъ* могъ являться въ той-же символической роли. Обратимъ вниманіе на средневѣковыя выраженія для дьявола: infernus lupus, lupus vorax, волкъ, похищающій души и т. п.; на чередованіе *змѣя*, *волка и демона* въ народныхъ повѣрьяхъ, особливо тѣхъ, которые объясняли затмѣніе солнца и луны поглощеніемъ ихъ чудовищнымъ врагомъ — и послѣдовательно перенесли этотъ актъ и на эсхатологію [1]). Въ Эстонскомъ преданіи чертъ не только произвелъ на свѣтъ жабу и создалъ змѣю изъ песку, но сотворилъ и *волка*. По этому поводу разсказывается легенда [2]), интересная тѣмъ, что она встрѣчается въ Малороссіи, Албаніи и Греціи. Когда небесный отецъ (Tār) создалъ звѣрей, діаволъ также пожелалъ быть творцемъ: изъ синей глины онъ слѣпилъ собаку, но не будучи въ состояніи оживить её, обратился съ просьбой къ Господу. Господь будто-бы сказалъ тогда: Встань, волкъ, разорви черта! Другіе говорятъ, что эти слова сказалъ самъ діаволъ. Оттого чертей и покойниковъ, возвращающихся на этотъ свѣтъ, пугаютъ волками, которые послѣднихъ и пожираютъ. — Сличите слѣдующее малорусское повѣрье: Сотворилъ Богъ человѣка изъ земли, и діаволъ пожелалъ сдѣлать себѣ такого-же. Принялся за работу, но у него вмѣсто человѣка вышелъ волкъ. Одинъ варьянтъ разсказываетъ, что онъ слѣпилъ

---

[1]) Сл. Аѳанасьевъ, l. c. I, 736; 740 прим. 5, 743—4, 749—751, 753, 754, 755—6, 758, 759—761 прим. 1, 762—4. Сл. W. Grimm, Die Mythische Bedeutung des Wolfes, въ Zs. f. deutsch. Alterthum, XIV, 212—3; Wiedemann, l. c. 458; осетинское повѣрье у Б. Гатіева, l. c. 73—4.; Rolland, Faune populaire de la France. Les mammifères sauvages p. 123. — Съ сказками, приведенными Аѳан. II, 535—6: о змѣѣ, похитителѣ небесныхъ свѣтилъ, поражаемомъ героемъ, сл. извѣстную намъ румынскую колядку объ Ильѣ и Іюдѣ и въ прозаической Эддѣ обвиненіе Локи богами, что онъ затѣялъ отдать йотунамъ — Фрею, солнце и мѣсяцъ (ed. Jónsson, p. 46).

[2]) Wiedemann, l. c. 425, 440, 445, 449, 454.

его изъ глины, но такого большаго, что его пришлось острогать: изъ стружекъ понадѣлались шершни, оводы, мухи, комары [1]). Чтобъ оживить волка бѣсъ сказалъ: «гужя Бога», но волкъ не двигался. Затѣмъ Богъ сказалъ волку: «гужя ёго», волкъ тотчасъ сорвался и побѣжалъ за діаволомъ, а чертъ ушелъ и хотѣлъ взлѣзть на дерево, но волкъ догналъ его, схватилъ за ноги и откусилъ пяты. Изъ раны потекла кровь и заструилась по стволу дерева, а то дерево было ольха. Потому и теперь это дерево красно. Говорятъ съ тѣхъ поръ черти безъ пятъ, а волки гоняются за чертями и поѣдаютъ ихъ. *Кабы не они и не громъ*, ихъ бы расплодилось видимо-невидимо [2]). Послѣднія слова разъясняютъ сомнѣніе Гана, когда, сообщая албанскую сказку о созданіи волка [3]), онъ недоумѣваетъ, какъ объяснить имя архангела Михаила въ народномъ заклятьи на дьявола: «Волкъ, ѣшь его, св. Михаилъ, пусть онъ лопнетъ!» Мы знаемъ изъ малорусскаго повѣрья Михаила-громовника.

Содержаніе сказки такое: когда Господь создалъ прародителей, чертъ создалъ изъ того-же матеріала волка, но оживить не умѣлъ: какъ ни дулъ въ него до изнеможенія, ничего не сдѣлалъ. Тогда Богъ ударилъ волка жезломъ по боку (оттого у него перехватъ) и сказалъ: Твореніе, пожри твоего творца! Первый кого пожралъ волкъ, былъ дьяволъ. — Харисій Мегданъ сообщаетъ подобный же миѳъ: «Ὅταν ὁ Θεὸς ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον, ἀντέπλασε καὶ ὁ δαίμων τὸν λύκον· ἀλλὰ δὲν ἠδυνήθη καὶ νά τον ζωοποιήσῃ καὶ ὁ Θεὸς πρὸς παιδείαν (τιμωρίαν) τοῦ ἀντάρτου τὸν ἐπρόσταξε νὰ ζωοποιηθῇ καὶ νὰ φάγῃ τὸν πλάστην τοῦ, καὶ μόνον

---

[1]) Сл. подобное преданіе о насѣкомыхъ, зародившихся изъ убитаго змѣя, въ повѣсти о Кирилѣ Кожемякѣ (Аѳанасьевъ, l. c. II, 591) и въ голумбачской легендѣ о Георгіи. Сл. Schott, Wal. Märchen, p. 379—80.

[2]) Чубинскій, Труды, т. I, вып. 1, 145, 52, 56.

[3]) Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, № 105, p. 144—145.

τὸν ἕνα του πόδα ἐπρόλαβε· καὶ ἐκ τούτου (ὁ δεισιδαίμων) τὸν εἰξεύρει ὡς χωλόν, καὶ μονόποδα, καὶ λυκοφαγώμενον τὸν ὀνομάζει. Καὶ διὰ τὸν λύκον λέγει, ὅτι ἐκτοτε ἔχει τὴν ἰδιότητα νά τον βλέπη καὶ τὴν ἄδειαν νά τον τρώγη. πλὴν αὐτὸς ἂν καὶ χωλός, ὅμως ὡς πνεῦμα πάλιν τὸν ἀποφεύγει καὶ προφυλάττεται· ὁ δὲ σωματούμενος ὡς παχυλὸς δὲν ἠμπορεῖ· καὶ διὰ τοῦτο λέγεται λυκοφαγωμένος μὲν ὁ ἅπαξ καταβρωθείς· καὶ βρωτόλυκος δὲ ὁ πάντοτε ὑποκείμενος εἰς βοράν, ὁπόταν συναπαντηθῇ ἀπὸ λύκον. ὅστις ὅλον τὸν τρώγει, πλὴν τῆς κοτύλης τοῦ γόνατος· τὴν ὁποίαν αὐτὸς (ὁ δεισιδαίμων) εὑρίσκει καὶ τὴν συντηρεῖ ὡς κειμήλιον παντοδύναμον· καὶ τὴν δείχνει ὡς ἰσχυράν τινα μαρτυρίαν εἰς τὰς τοιαύτας μυθικὰς φλυαρίας του» [1]).

Нѣмецкіе комментаторы Wolfdietrich'а A могли-бы воспользоваться приведенными выше данными для объясненія слѣдующаго эпизода поэмы: мальчикъ Wolfdietrich заброшенъ въ пустынное мѣсто, потому что отцу его внушили, что онъ сынъ — демона. Къ ребенку сбираются волки, но не трогаютъ его, хотя онъ теребитъ ихъ, хватаясь за глаза. Видитъ это Berhtunc и говоритъ, строфа 105:

dirst der lîp vil unbenomen,
dir müeszen disiu zeichen von gotes güete komen.
ich wil das wol gelouben, und *waerst du's tiuvels barn*,
du waerest von den wolven erstorben und verwarn,

потому именно, что волки поѣдаютъ дьявольское отродье.

Мы несомнѣнно имѣемъ дѣло съ разновидностями одной и той-же сказочной данной изъ обширнаго сюжета: о созданіи свѣта и животнаго міра богомъ и дьяволомъ. Дьяволъ создаетъ

---

[1]) Политъ, l. c. II, 472. Политъ утверждаетъ, съ большимъ вѣроятіемъ, что βρωτόλυκος Мегдана стоитъ вм. βρυκόλακας; сл. ibid. p. 480. Волки пожираютъ демоническихъ вовкулаковъ, какъ у Эстовъ — блуждающихъ по смерти покойниковъ, находящихъ успокоеніе лишь тогда, когда ихъ три раза съѣдятъ волки и поразитъ молнія. Wiedemann, l. c. 425.

всё вредное: змѣю, волка, жабу и т. п.[1]); финская Louhi производитъ на свѣтъ лихія болѣсти, волка и собаку[2]); въ первой браншѣ романа о Ренарѣ всѣ вредные звѣри, между прочимъ, лиса и волкъ, выходятъ изъ моря по мановенію Евы, а въ преданіяхъ сѣвера *міровой змѣй*, Miðgarðsormr, и чудовищный *волкъ* Фенриръ, въ борьбѣ съ которыми погибаютъ боги, являются порожденіемъ *Локи,* т. е. *дьявола*[3]).

Это объясняетъ намъ значеніе волка въ русскихъ Ильинскихъ и особливо Георгіевскихъ повѣрьяхъ. Власть Георгія надъ волками выработалась, очевидно, изъ идеи обузданія: St. Georges leur serre la gueule, говорятъ во Франціи[4]); они — его «отрицательный» символъ, какъ у сѣвернаго Одина, который и называется «врагомъ волка», и кормитъ двухъ волковъ со своего стола, а волки зовутся его «псами»[5]). Въ русскомъ стихѣ о Егоріи они ѣдятъ лишь «повелѣнное»[6]); «что у волка въ зубахъ, то Егорій далъ»; онъ ихъ питаетъ, и въ этой роли рядомъ съ нимъ являются

---

[1]) Въ нѣмецкой сказкѣ у Гриммовъ № 148 чертъ создаетъ козу, (какъ въ болгарскомъ сказаніи о сотвореніи міра у Драгоманова, Малор. нар. преданія и разсказы, стр. 431), Богъ волка. Вѣроятно позднѣйшее смѣшеніе: волкъ, хотя и сотворенный дьяволомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ ему враждебный, могъ очутиться божьей «собакой».

[2]) Castren, l. c. 310.

[3]) Если Lóðurr, являющійся въ Völuspá, въ разсказѣ о созданіи человѣка, одно лице съ Loki, то его участіе въ актѣ творчества матеріальное. Óðinn даетъ дыханіе жизни (önd), Hoenir — даръ слова (óðr), Lóðurr — кровь (я такъ понимаю въ этой связи lá, lae) и здоровое сложеніе (litu góða).

[4]) Rolland, l. c. p. 125.

[5]) Сл. W. Grimm, Die mythische Bedeutung des Wolfes, l. c. 212.

[6]) Въ Разысканіяхъ II 143—4 я не обратилъ достаточно вниманія на то, что звѣри, которыхъ встрѣчаетъ Егорій въ большомъ стихѣ, преимущественно — *волки.* Въ связи съ слѣдующей далѣе встрѣчей съ змѣемъ или *змѣями* это получаетъ особое значеніе. — Волки Wolfdietrich'а, упомянутые выше, также являются не лишнимъ моментомъ сближенія между Вольфдитрихомъ и Георгіемъ. Сл. l. c. p. 123—4.

Спаситель и Никола, какъ въ осетинской легендѣ Богъ. Его представляютъ на бѣломъ конѣ, либо старикомъ, вокругъ котораго волковъ видимо-невидимо; волки — его хорты: такъ въ Малороссіи, на Литвѣ и у Эстовъ; онъ — волчій пастырь, какъ у Осетинъ другой змѣеборецъ — св. Өеодоръ Тиронъ (Тутыръ) [1]. Имя Георгія въ нашихъ пастушьихъ и охотничьихъ заговорахъ имѣетъ первоначально значеніе оберега отъ лихаго звѣря, надъ которымъ властенъ святой. «Спаси меня и скотъ мой отъ пастей волковъ твоихъ», молится Осетинъ св. Өеодору, какъ русскій пастухъ и охотникъ Георгію: чтобъ онъ охранилъ его стадо «отъ широколапаго звѣря медвѣдя и медвѣдицы, отъ насланнаго волка и жироваго»; св. Михаилу: пусть пошлетъ лихому, завидущему человѣку «громовую стрѣлу въ глаза, въ бѣлое тѣло и въ языкъ». «И какъ ты, св. Илья милостивый, убиваешь сатану и дьяволовъ изъ своего огненнаго оружія, такъ же ты, св. Илья милостивый, убей же моихъ порчениковъ и порченицъ, колдуновъ и колдуній», говорится въ одномъ «отпускѣ лисицъ ловить». Народные громовники, поборовшіе демона, призываются на помощь противъ лютаго звѣря и гада, противъ злой немощи и лихаго глаза, въ которыхъ усматривали демоническія силы; наконецъ, послѣдовательно, противъ внѣшняго врага. Какъ въ русскомъ заговорѣ Илью молятъ отстрѣлить недугъ и порчу, такъ въ часахъ, напечатанныхъ въ Римѣ въ 1677 году для монаховъ-василіанъ монастыря Grotta Ferrata, говорится, что Илья «νόσους ἀποδιώκει καὶ λεπροὺς καθαρίζει», а въ житіи св. Патриція онъ является въ значеніи пособника противъ наважденія злаго духа. — Замѣтимъ и еще одно уравненіе — съ свв. Георгіемъ и Өеодоромъ тропайофорами: преданіе объ Ильѣ, чудесномъ

---

[1]) Сл. Аѳанасьевъ, l. c. I, 709—712, 762—3; Чубинскій, Труды I, стр. 51—2, 171—2; также, стр. 167: Никола и волки; Wiedemann, l. c. p. 449; Сборникъ свѣд. о кавк. горцахъ III: Джантеміръ Шанаевъ, Осетинскіе нар. сказанія, стр. 8—9; IX: Б. Гатіевъ, l. c. p. 33 слѣд.

помощникѣ противъ Сарацинъ, привязавшееся къ храму св. Иліи Ebuli (Εὔβουλος), основанному будто-бы по этому поводу Рожеромъ Сицилійскимъ около 1080-го года [1]).

Всѣ доселѣ сообщенныя свѣдѣнія объ Ильѣ, какъ объектѣ народнаго почитанія, указываютъ на категоріи, по которымъ мы расположили предъидущій обзоръ: на Илью какъ *подателя дождя, плододавца* и *громовника*. Онѣ даны библейскимъ разсказомъ, разработаны общими мотивами подъ вліяніемъ представленія грозы — борьбою; такъ были поняты съ другой стороны и легендарные образы Георгія и арханг. Михаила, хотя здѣсь точка соприкосновенія была другая. Необходимо, наконецъ, допустить и значеніе взаимнаго приравненія, аккомодаціи миѳическихъ типовъ, такимъ образомъ полученныхъ. Народный образъ Ильи явился однимъ изъ результатовъ сложнаго процесса, устраняющаго, какъ мнѣ кажется, сближеніе Ильи = Геліоса.

IV.

Намъ остается разобрать, съ точки зрѣнія ихъ стоимости для нашего вопроса, еще нѣсколько указаній Полита.

Вѣра во вторичное появленіе Ильи стоитъ въ связи съ идеями еврейскаго мессіанизма. Говоря объ источникахъ послѣдняго, Политъ указываетъ на обобщеніе солнечнаго миѳа и, въ частности, на вліяніе парсизма. Вопросъ — для насъ безразличный, такъ какъ въ средневѣковыхъ эсхатологическихъ повѣрьяхъ и ихъ народныхъ отраженіяхъ, между прочимъ, русскихъ, образъ Ильи непосредственно примыкаетъ къ установившемуся уже еврейско-христіанскому преданію, къ апокрифическому

[1]) Сл. Майковъ, Великорусскія заклинанія № 285, 210; Ефименко, Матеріалы по этнографіи Арх. губ. II, заклинанія № 53. — Сл. AASS. ad. d. 20 Julii, p. 7, 9 и Разысканія II, 5, 9—10 и прим. 2 на стр. 9.

Апокалипсису Ильи[1]). Илья, взятый на небо, избѣгнувъ смертной доли, явился естественнымъ провозвѣстникомъ грядущаго Судіи, и въ этомъ смыслѣ было понято извѣстное мѣсто у Малахіи IV, 5—6; съ нимъ вмѣстѣ предстанетъ и Энохъ, также не умершій и взятый Господомъ (Бытія V, 24): «два свидѣтеля» Апокалипсиса (XI, 3 слѣд.); къ нимъ присоединили впослѣдствіи и апостола Іоанна, о которомъ сложилось, на основаніи Еванг. отъ Іоанна XI, 22—3, преданіе, что онъ не умеръ и живой покоится въ своемъ гробѣ до общаго воскресенія [2]), либо пребываетъ съ Энохомъ и Ильей: «и никто не думаетъ, чтобы онъ былъ безсмертенъ, но что онъ пребываетъ вмѣстѣ съ Энохомъ и Иліею до втораго пришествія Господня», говоритъ въ VI вѣкѣ Ефремъ, патріархъ Антіохійскій[3]). Въ Ἀποδείξεις св. Ипполита (Ἱππολίτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος ἀποδείξεις περὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ Ἀντιχρίστου), II—III вв., Іоаннъ еще не названъ въ числѣ обличителей Антихриста, имѣющихъ явиться въ послѣдніе дни: названы только Энохъ и Илія; облеченные во вретища, они будутъ проповѣдывать дней тысячу двѣсти и шестьдесятъ (Апокал. XI, 3), т. е. три съ половиною года, возвѣщая людямъ и всѣмъ народамъ покаяніе [4]). Такъ и у Ефрема Сирина [5]) и въ апокрифическихъ Вопросахъ Іоанна Богослова Господу на Ѳаворской горѣ (Ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου), относимыхъ къ IV—IX вѣкамъ: Энохъ и Илія обличаютъ Антихриста во лжи и преступленіи; *καὶ ἀνειλεῖ αὐτοὺς ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*, сказано въ греческихъ текстахъ, тогда какъ славянскій сообщаетъ (вѣроятно, по забвенію) лишь о смерти Иліи [6]). — Въ Апока-

---

[1]) Renan, L'Église chrétienne, p. 526, прим. 3.

[2]) Относящіяся сюда свидѣтельства см. у Renan'a, Les Évangiles p. 432, прим. 1.

[3]) Въ Photii Bibl. cod. 229. Сл. Сахаровъ, Эсхатологическія сочиненія и сказанія въ древне-русской писменности, стр. 94—5, прим. 2.

[4]) Сахаровъ, l. c. стр. 81.

[5]) l. c. стр. 86.

[6]) Сахаровъ, l. c. p. 124.

липсисѣ XI также говорится о смерти двухъ свидѣтелей отъ звѣря, исходящаго изъ бездны; но послѣ трехъ дней съ половиною въ нихъ снова войдетъ духъ жизни, и они вознесутся на небо въ облакѣ [1]).

Другой рядъ, относительно, болѣе позднихъ памятниковъ выводитъ, вмѣстѣ съ Ильею и Энохомъ, и ап. Іоанна. Такъ ъ житіи Андрея Юродиваго, отрывокъ котораго сообщенъ выше: они обличаютъ Антихриста, за что будутъ преданы мученію и смерти [2]); то-же въ псевдо-меѳодіевскомъ Откровеніи: обличителями Антихриста являются Илія, Энохъ и Іоаннъ, «сынъ громовъ» («τὸν υἱὸν τῆς βροντῆς Ἰωάννην»); они также убиты «сыномъ погибельнымъ» [3]). Въ словѣ о скончаніи міра и о второмъ пришествіи Господа нашего Іисуса Христа, приписанномъ св Ипполиту (τοῦ μακαριωτάτου Ἱππολίτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρο λόγος περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου κα εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ), н очевидно представляющемъ позднѣйшую компиляцію различныхъ эсхатологическихъ статей, показанія колеблются: въ главѣ 21 авторъ говоритъ о трехъ предтечахъ втораго пришествія Христова, а въ 29-й лишь о двухъ [4]). Въ послѣднемъ числѣ они являются еще въ особой, интерполированной редакціи псевдо-меѳодіевскаго Откровенія, распространенной въ русскихъ спискахъ: «послетъ Господь Илію и Эноха, и обличатъ его (Антихриста) предъ всѣми людьми.... онъ же разгнѣвается на нихъ и посѣчетъ Илію и Эноха въ церкви (въ Вопросахъ Іоанна: въ алтарѣ). *И многи повѣствуютъ, будто отъ Иліины и Эноховы крови загорится земля.* Но нѣсть тако, но Божіимъ повелѣніемъ ангелъ

---

[1]) Къ литературѣ преданія о возвращающихся Ильѣ и Энохѣ см. еще J. Grimm, D. M. II, p. 676—7, прим. 1.

[2]) Сахаровъ, l. c. p. 94.

[3]) l. c. p. 107.

[4]) l. c. p. 122.

Господень снесетъ съ небеси огнь и зажетъ землю», которая сгоритъ въ глубину «седмь сотъ лакоть» [1]).

Откуда развилось представленіе о горѣніи земли, или ея гибели огнемъ? Къ нему могли вести нѣкоторые библейскіе тексты [2]); Апокалипсисъ его не знаетъ; первое упоминаніе въ христіанской средѣ встрѣчается во 2-мъ посланіи ап. Петра, гл. III, 7, 11—12: «А нынѣшнія небеса и земля, содержимыя тѣмъ-же Словомъ, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивыхъ человѣкъ.... Если такъ всё это разрушится, то какими должно быть во святой жизни и благочестіи вамъ, ожидающимъ и желающимъ пришествія дня Божія, въ который воспламененныя небеса разрушатся и разгорѣвшіяся стихіи растаютъ»? Впослѣдствіи эта идея становится типической для христіанской эсхатологіи: мы встрѣчаемся съ нею у Гермы (Vis. IV, 3: δεῖ τὸν κόσμον δι' αἵματος καὶ πυρὸς ἀπόλλυσθαι), въ апологіи св. Юстина и у гностика Валентина, у Мелитона, Ѳеофила Александрійскаго и Минуція Феликса и т. д. Въ Ἀποδείξεις Ипполита Господь сотворитъ сожженіе, ἐκπύρωσις, міра [3]); въ такъ называемыхъ Видѣніяхъ или Апокалипсисѣ Даніила (IV—V вв.) «βρέξει ὁ Θεὸς πῦρ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ κατακαήσεται ἡ γῆ πήχας τρίακοντα (var. κατακαύσει αὐτὴν πήχεις λγ'); въ Вопросахъ Іоанна ангелы «κατακαύσουσιν τὴν γῆν πήχας ὀκτακισχιλίας πεντακοσίας» [4]); въ словѣ Палладія мниха рѣка огненная выйдетъ отъ востока, пожигая землю, камни, древа и проч.; тогда праведные будутъ взяты на облакахъ свѣтлыхъ, грѣшники-же, опаляемые рѣкою, не умрутъ, только ихъ лица и тѣла омрачатся. Уничтоживъ всё на землѣ, рѣка, по Господню повелѣнію, перестанетъ течь, и будетъ, по слову тайновидца Іоанна, небо ново

---

[1]) Сахаровъ, 145.

[2]) Сл. Renan, Les Évangiles, p. 170—1, 166—7 и указанную тамъ литературу.

[3]) Сахаровъ, 78, 82.

[4]) I с. 126, 130—1.

и земля нова. Господь сотворитъ рай на востокѣ, на западной-же сторонѣ потечетъ, для мученія грѣшниковъ, рѣка огненная [1]). — Древне-русскій авторъ Слова «о небесныхъ силахъ» нашелъ готовые образы, когда говоритъ намъ, что въ то время «неугасимый огонь потечетъ отъ востока до запада, поѣдая горы, каменья, древа, море.... Твердь, какъ береста, свертится.... Земля изгоритъ и всѣ люди пройдутъ чрезъ огонь. Нельзя будетъ въ это время куда нибудь убѣжать или скрыться.... Особенно грѣшнымъ не покаявшимся будутъ злыя терзанія.... Согрѣшившихъ мало огнь, искусивъ ихъ, просвѣтитъ и очиститъ тѣла ихъ, какъ солнце.... Совершивши свое дѣло, огненная рѣка отойдетъ на западъ и образуетъ огненное озеро для мученія грѣшниковъ. Послѣ этого будетъ земля нова и ровна.... изыдутъ изъ нея травы и цвѣты многоразличные и никогда не увядающіе, потому что они духовны.... возрастутъ древа, не какъ видимыя теперь, но высоту, лѣпоту, величество ихъ невозможно изглаголать устами человѣческими, понеже суть духовни» [2]).

Главное развитіе это вѣрованіе—въ гибель земли огнемъ — получило въ Александрійской средѣ, отчасти навѣянное греческой философіей; многія школы, особливо стоики, учили, что міръ уничтоженъ будетъ огнемъ [3]); эссеяне приняли это мнѣніе, ставшее ходячимъ и въ литературѣ такъ называемыхъ Сивиллиныхъ пророчествъ. Сл. Carm. Sib. II v. 196 слѣд.:

Καὶ τότε δὴ ποταμός θ' ὁ μέγας πυρὸς αἰθομένοιο
Ρεύσει ἀπ' οὐρανόθεν καὶ πάντα τόπον δαπανήσει,
Γαῖάν τ', ὠκεανόν τε μέγαν, γλαυκήν τε θάλασσαν,
Λίμνας καὶ ποταμοὺς, πηγὰς καὶ ἀμείλιχον ᾅδην,
Καὶ πόλον οὐράνιον. Ἀτὰρ οὐράνιοι φοστῆρες

---

[1]) l. c. p. 154—5.

[2]) l. c. p. 189.

[3]) Ἐκπύρωσις. Сл. Cic. Quaest. acad. II, 37; Ovid. Metam. I, 256 слѣд.; Senecae Consol. ad Marciam 26; Quaest. nat. III, 28; De Monarchia 3 (приписано св. Юстину). Сл. Ἐκπύρωσις св. Ипполита.

Εἰς ἓν συρρήξουσι, καὶ εἰς μορφὴν πανέρημον.
Ἄστρα γὰρ οὐρανόθεν τε θαλάσσῃ πάντα πεσεῖται.
Ψυχαὶ δ' ἀνθρώπων πᾶσαι βρύξουσιν ὀδοῦσι,
Καιόμεναι ποταμῷ καὶ θείῳ καὶ πυρὸς ὁρμῇ,
Ἐν δαπέδῳ μαλερῷ, τέφρα δέ τε πάντα καλύψει и т. д.

IV v. 161 слѣд.:

Α μέλεοι, μετάθεσθε, βροτοὶ, τάδε, μηδὲ πρὸς ὀργὴν
Παντοίην ἀγάγητε Θεὸν μέγαν....
Εἰ δ'οὔ μοι πείθοισθε κακόφρονεες, ἀλλ'ἀσέβειαν
Στέργοντες τάδε πάντα κακαῖς δέξησθε ἀκουαῖς,
Πῦρ ἔσται κατὰ κόσμον ὅλον καὶ σῆμα μέγιστον...
Φλέξει δὲ χθόνα πᾶσαν, ἅπαν δ'ὀλέσει γένος ἀνδρῶν,
Καὶ πάσας πόλιας, ποταμούς θ'ἅμα ἠδὲ θαλάσσας
Ἐκκαύσει, τάδε πάντα κόνις ἔσετ' αἰθαλόεσσα.

l. III v. 80 слѣд.

τότε δὴ στοιχεῖα πρόπαντα
Χηρεύσει κόσμου, ὁπόταν Θεὸς αἰθέρι ναίων
Οὐρανὸν εἱλίσσῃ, καθάπερ βιβλίον εἱλεῖται·
Καὶ πέσεται πολύμορφος ὅλος πόλος ἐν χθονὶ δίᾳ
Καὶ πελάγει· ῥεύσει δὲ πυρὸς μαλεροῦ καταράκτης
Ἀκάματος, φλέξει δὲ γαῖαν, φλέξει δὲ θάλασσαν,
Καὶ πόλον οὐράνιον, καὶ ἤματα, καὶ κτίσιν αὐτὴν
Εἰς ἓν χωνεύσει καὶ εἰς καθαρὸν διαλέξει.
Κοὐκέτι φωστήρων σφαιρώματα καγχαλόωντα,
Οὐ νύξ, οὐκ ἠώς, οὐκ ἤματα πολλὰ μερίμνης,
Οὐκ ἔαρ, οὐχὶ θέρος, οὐ χειμὼν, οὐ μετόπωρον.
Καὶ τότε δὴ μεγάλοιο Θεοῦ κρίσις εἰς μέσον ἥξει
Αἰῶνος μεγάλοιο, ὅταν τάδε πάντα γένηται.

Сл. еще l. VII v. 120 слѣд.; VIII v. 225 слѣд.

Этими образами Сивиллиныхъ пророчествъ питалось воображеніе древняго христіанина, пугливо смотрѣвшаго въ будущее; въ этой литературѣ и въ твореніяхъ псевдо-Гистаспа о таинствахъ халдѣйскихъ почерпали свои видѣнія христіанскіе писатели [1]), отъ которыхъ они перешли и въ эсхатологическія пред-

[1]) Сл. Iustin. Apol. I, 22, 44; II, 7; Lactant. De ira Dei 23; Div. Inst. VII, 18.

ставленія среднихъ вѣковъ. Такъ къ Киневульфу въ его Crist v. 931 слѣд.:

Dyneð deóp gesceaft and fore dryhtne färeð
välmfŷra maest ofer vîdne grund,
hlemmeð hâta lêg, heofonas berstað,
trume and torhte túngol ofhreósað:
þonne veorðeð sunne sveart gevended
on blôdes hiv, seó þe beorhte scân
ofer aervorud älda bearnum;
môna þät sylfe, þe aer moncynne
nihtes lŷhte, niðer gehreóseð
and steorran svâ some stredað of heofone
þurh þâ strongan lyft stormum âbeátne.

Въ старосаксонскомъ Геліандѣ въ концѣ дней придетъ на людей сила огня (mudspelles megin), придетъ темной ночью, какъ тать. Тоже въ отрывкахъ старонѣмецкаго такъ называемаго Muspilli, единственная сохранившаяся запись котораго приписывается рукѣ Людовика Нѣмецкаго. Критикѣ Царнке и Веттера удалось устранить ходячую народно-миѳологическую экзегезу этого памятника и объяснить его внутреннія противорѣчія — двумя ученіями отцевъ церкви о загробной судьбѣ человѣка, которыми руководились авторы двухъ стихотворныхъ произведеній, внѣшнимъ образомъ спаянныхъ и не помиренныхъ въ поэмѣ. Ея вторая часть, посвященная вопросомъ эсхатологіи, также соединяетъ гибель міра съ огнемъ, отъ котораго (uuora demo muspille) никто не въ состояніи будетъ спасти своего ближняго, и ничто вообще не спасется. Обличеніе Антихриста Ильей, о которомъ говорятъ древніе эсхатологическіе тексты, понято, съ точки зрѣнія народной образности, какъ матерьяльная борьба, битва. «Слышалъ я, пророчили люди мудрые, что Антихристъ съ Ильей будутъ братися. Злодѣй вооруженъ; между ними поднимется борьба. Сильные борцы, велика и награда! Илья сражается за вѣчную жизнь, хочетъ утвердить царство праведныхъ, оттого будетъ ему на помощь небесный властитель. А Антихристъ

держитъ сторону древняго врага Сатаны, имѣющаго погубить его: оттого онъ падетъ раненный въ той битвѣ, и не будетъ ему на этотъ разъ побѣды. Но думаютъ многіе божіе люди, что и Илья въ той битвѣ падетъ. Когда кровь Ильи канетъ на землю, загорятся горы, не останется во всемъ свѣтѣ дерева, изсякнутъ воды, море поглотится, небо сплавится въ огнѣ. Падаетъ мѣсяцъ, горитъ вселенная, не останется на мѣстѣ камня».

Daz hôrtih rahhôn dia uueroltrehtuuîson,
daz sculi der Antichristo mit Êliase pâgan.
der uuarch ist kiuuâfanit, denne uuirdit untar in uuîhc arhapan.
khenfun sint sô kreftîc, diu kôsa ist sô mihhil.
Êlias strîtit pî den êuuîgon lîp,
uuili dên rehtkernôn daz rîhhi kistarkan:
pî diu scal imo helfan der himiles kiuualtit.
der Antichristo stêt pî demo altfîiante,
stêt pî demo Satanâse, der inan uarsenkan scal:
pî diu scal er in deru uuîcsteti uunt piuallan
enti in demo sinde sigalôs uuerdan.
doh uuânit des uilo gotmanno,
daz Eliâs in demo uuîge aruuartit uuerde.
Sô das Êliases pluot in erda kitriufit,
sô inprinnant die pergâ, poum nikistentit
ênîhc in erdu, ahâ artruknênt,
muor uarsuuilhit sih, suilizôt lougiu der himil,
mano uallit, prinnit mittilagart,
stên ni kistentit.... [1]).

Феттеръ, толкуя подробность о крови Ильи, отъ которой воспламеняется земля, сравниваетъ сѣверное преданіе о наказаніи Локи, связаннаго въ подземельи нерушимыми узами, тогда какъ сверху змѣи источаютъ на него ядъ, отчего онъ содрагается, вызывая тѣмъ землетрясенія. Сравненіе, очевидно, ничего не разъясняющее, почему Феттеръ предполагаетъ еще возможнымъ

---

[1]) Текстъ сообщается по P. Piper, Die Sprache und Litteratur Deutschlands bis zum XII Jhrh. II p. 122—3.

воздѣйствіе какого-нибудь еврейскаго повѣрья. Вѣрнѣе, быть можетъ, допустить вліяніе какого-то эсхатологическаго преданія, внушеннаго отчасти, либо развитаго изъ словъ Апокалипсиса XI, 5: «и если кто захочетъ ихъ обидѣть (двухъ свидѣтелей = Илью и Эноха), *то огонь выйдетъ изъ устъ ихъ и пожретъ враговъ ихъ;* если кто захочетъ ихъ обидѣть, тому надлежитъ быть убиту». Преданіе могло замѣнить огненный духъ Ильи, пожирающій враговъ, его кровью, зажигающей землю, сплотивъ такимъ образомъ эпизодъ объ убіеніи Ильи съ послѣдовавшимъ за тѣмъ гореніемъ земли. На существованіе подобной эсхатологической статьи указываютъ ея отраженія, съ одной стороны, въ Muspilli, съ другой, какъ мы видѣли, въ интерполированномъ Откровеніи псевдо-Меѳодія («мнози повѣствуютъ»), откуда она перешла и въ духовный стихъ:

Сошлетъ Господь пророчество,
Илію пророка и Онофрія (= Эноха [1]),
И станутъ святые пророчити.
И сойдетъ бездушный богъ,
Бездушный богъ Антихристовъ:
Онъ исколетъ святое пророчество;
Отъ той-то отъ святой крови
Загорится матушка сыра-земля,
Съ восхода загорится до запада,
Съ полуденъ загорится да до ночи,
И выгорятъ горы съ раздольями,
И выгорятъ лѣсы темные [2]).

Сл. Безсон., l. c. № 483 (и Русскія народныя пѣсни, собранныя Якушкинымъ, стр. 33): Господь посылаетъ на землю Илью; «пророкъ» будетъ пророковать, обличая Антихриста.

---

[1]) Сл. варьянты имени у Безсонова, Калѣки Перехожіе II № 482: Оновъ, Онохъ; № 505: Онофръ; № 506: Онохъ; № 507: Енохрій.

[2]) Кирѣевскій въ Чтеніяхъ Общ. Ист. и Древн. 1849, IX ч., № XIX; Безсоновъ, l. c. № 477.

Онъ беретъ, злой Антихристъ, жезло во праву руку,
Онъ ударитъ Илію пророку жезломъ во мезинный перстъ,
Тогда падетъ кровь пророческа на сыру землю,
Отъ той отъ крови, ѐсь буде, отъ пророческой,
Загорится наша матушка вся сыра земля,
Она выгоритъ, земля, на шестьдесятъ локотовъ.
. . . .
Тогда грѣшные со праведными будутъ розличатися:
Праведныя души будутъ взяты на восточной стороны,
А грѣшныя души будутъ взяты на западную страну;
Между ихъ протечетъ Сіонъ-рѣка огненная,
. . . .
Пожжетъ рѣка огненная всѣ горы и каменья и т. д.

Другіе духовные стихи стоятъ на точкѣ зрѣнія автора интерполированнаго Откровенія, отдѣляющаго убіеніе пророковъ отъ пожара земли. Такъ у Безсонова, l. c. № 482: Антихристъ велитъ темнымъ бѣсамъ побить Илью (и Эноха):

Разольется ихъ кровь пророческая,
Разольется кровь по всей землѣ.
Сошлетъ Господь грозныхъ ангеловъ,
Ангелы съ небесъ слетятъ,
Во утробѣ огня снесутъ,
Зажгутъ землю съ четырехъ сторонъ,
И выгоритъ земля на тридевять локоть....
Съ небесъ сойдутъ святые ангелы,
Съ небесъ снесутъ престолъ Господень,
Поставятъ во дому во Давыдовомъ.
Возлѣ престола Господняго
Протечетъ рѣка огненная
Отъ востока и до запада и т. д.

Такъ и въ № 481.

Антихристъ въ Muspilli является *на сторонѣ* Сатаны, древняго врага, какъ и въ эсхатологической литературѣ онъ представляется то сыномъ, порожденіемъ дьявола, то дьяволомъ. Замѣтимъ его произвище: *uuarh;* гот. vargs, староверхненѣм. warg, средневерхненѣм. warc, старосакс. warag, англосакс.

wearh, wearg, старосѣв. vargr, шведск. и норвежск. varg, среднелат. wargus означаютъ вообще злодѣя, стоящаго внѣ закона, скитающагося въ изгнаніи, демона; старосѣв., шведск. и норвежск. присоединяютъ къ общему еще особое значеніе: *волка.* Это бросаетъ свѣтъ на uuarh'a — Антихриста, на прозвище Іюды, одержимаго злымъ духомъ, въ Геліандѣ: warag, въ параллель къ прозванію Ирода волкомъ въ поэмѣ Вернера [1]). Мы возвращаемся къ представленію волка — порожденіемъ дьявола. Съ другимъ зооморфическимъ образомъ демона, *змѣемъ*, мы уже встрѣчались; онъ естественно перенесенъ былъ и на Антихриста: это древній змій, обольстившій Еву и подстрекнувшій Адама, говоритъ о немъ св. Ипполитъ, прилагая къ нему пророчество книги Бытія 49, 17: «да будетъ Данъ змій, на земли сѣдяй, угрызая пяту конску»; зміемъ называетъ его и св. Ефремъ; Вопросы Іоанна описываютъ его чудовищными чертами: «видъ лица его мраченъ, власы головы его остры, какъ стрѣлы, видъ ему яко и *дивьяку* (οἱ ὄφρυες αὐτοῦ ὡσεὶ ἀγροῦ), око его десное какъ и звѣзда заутра восходящая, а другое аки лву (λέοντος), уста его будутъ подобны локтямъ, зубы его подобны пядямъ, персты подобны серпу, стопа ногъ его пядю двою» (τὸ ἴχνος τῶν ποδῶν αὐτοῦ σπιθαμῶν δύο) [2]).

Всѣ эти черты понадобятся намъ при объясненіи эсхатологіи Völuspâ'ы и въ ней роли громовника Тора. Конецъ міра наступаетъ, міровая змѣя вьется въ исполинскомъ гнѣвѣ, бьетъ по волнамъ: snŷsk *iörmungandr* — î iötunmôđi; — *ormr* knŷr unnir. Разумѣется Miđgarđsormr, котораго представляли себѣ лежащимъ въ морѣ и обвивающимъ землю. Очень можетъ быть, что на такое представленіе повліялъ образъ Левіаѳана и что разсказъ Hŷmiskviđa'ы о томъ, какъ Торъ выудилъ міроваго змѣя, ни что иное какъ варьянтъ распространеннаго въ средніе

---

[1]) W. Grimm, Die myth. Bedeutung des Wolfes, l. c., стр. 203—4, 213, 215.

[2]) Сахаровъ, l. c. 79—80, 84, 119, 124.

вѣка преданія о Богѣ Отцѣ или Христѣ, ловящихъ такимъ образомъ Левіаѳана[1]). Важнѣе указать, что именно Торъ является и ловцемъ змѣя и его противникомъ въ эсхатологической борьбѣ. Въ приведенномъ отрывкѣ Völuspâ'ы этотъ змѣй названъ *iörmungandr;* gandr переводятъ и — *волкомъ;* образы змѣя и волка смѣшиваются въ зооморфическомъ символизмѣ демона: вспомнимъ, что и міровой змѣй, Miðgarðsormr, iörmungandr, и волкъ Fenrir — сыновья Локи-Луцифера, какъ Антихристъ представлялся сыномъ дьявола.

Продолжаемъ сообщать разсказъ Völuspâ'ы: *съ востока* на кораблѣ являются сонмы Muspell'я, самъ Локи правитъ судномъ, съ нимъ его отродье и волкъ (freki), т. е. Fenrir. Съ юга приходитъ Surtr, съ пламенемъ и огненнымъ мечемъ. — Неясно, къ чему понадобилось это различеніе востока и юга: Muspell — область вѣчнаго огня, оттуда и являются его сонмы; но Surtr, собственно черный, закоптѣлый, стражъ этой области! Представленія очевидно запутались. Въ словѣ Палладія огненная рѣка выйдетъ съ *востока.* — Дѣйствіемъ огня объясняется, вѣроятно, вслѣдъ за появленіемъ Сурта, что небо лопается, himinn klofnar, какъ у Киневульфа: heofonas berstað.

Слѣдуетъ битва боговъ съ чудовищами. Разсказъ Völuspâ'ы, въ сравненіи съ прозаической Эддой, менѣе подробенъ: Одинъ противопоставленъ волку Фенри, который проглатываетъ его; Фрей — Сурту, Торъ бьется съ міровымъ змѣемъ; прозаическая Эдда указываетъ еще на другія единоборства, между прочимъ Геймдаля и Локи. Что Локи = Луциферъ — это мы знаемъ изъ соображеній Бугге; Геймдалля, «бѣлаго аза», обитающаго въ Himinbjörg, на краю неба, у моста-радуги, обладателя чудеснаго рога, которымъ онъ призываетъ боговъ на послѣднюю битву — я приравниваю къ арханг. Михаилу: какъ въ христіанской эсхатологіи Михаилъ поражаетъ Анти-

---

[1]) Bugge, Studien I, 11—12.

христа сатану [1]), такъ Геймдаль Локи-Луцифера, поражающаго его въ свою очередь. Тамъ и здѣсь эта борьба является заключительной, которую предваряютъ единоборства Ильи съ Антихристомъ, Тора съ міровымъ змѣемъ. Представленіе послѣдней, и въ такихъ-именно образахъ, *на почвѣ грозоваго явленія* на столько распространено и кажется естественнымъ, что не возбудило-бы вопроса о его самостоятельности; перенесенное въ эсхатологію оно едва-ли не указываетъ на источники христіанскаго характера, на Илью-громовника, поражающаго въ грозѣ демона-змѣя — и выступающаго въ концѣ дней противъ древняго змѣя, Антихриста. — Какъ Илья въ преданіи, разсмотрѣннымъ выше, такъ погибаетъ и Торъ, поразивъ своего противника, едва успѣвъ отступить отъ него на девять шаговъ. За его гибелью слѣдуетъ картина общаго разрушенія, въ которой не трудно найти знакомыя намъ черты: солнце меркнетъ, земля погружается въ море, падаютъ съ неба свѣтлыя звѣзды, огонь свирѣпствуетъ, высокое пламя добирается до самаго неба:

Sôl têr sortna,
sîgr fold î mar,
hverfa af himni
heiðar stiörnur;
geisar eimi
ok aldrnari,
leikr hâr hiti,
við himin siâlfan.

Если въ своей эсхатологической роли Торъ явился намъ сколкомъ съ Ильи, то въ остальныхъ чертахъ его образа такую зависимость я не берусь пока услѣдить. Что онъ поражаетъ своимъ молотомъ-молніей исполиновъ мрака — это лежитъ въ общей его роли, какъ громовника; на тождество животныхъ

[1]) Сл. Grimm, D. M. II, 677 и прим. 1. Сл. м. проч. мои Опыты по исторіи развитія христіанской легенды I, i, 287 прим. 1, 299; I, ii, 74 прим. 1.

аттрибутовъ Тора и Ильи будетъ указано въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Интересно, во всякомъ случаѣ, наблюденіе Гримма [1]), что въ сѣверной сагѣ ему не встрѣтилось ни одного указанія на Тора, какъ *подателя дождя*, что во всякомъ случаѣ странно при громовникѣ, покровителѣ земледѣлія и земледѣльческаго быта. Быть можетъ, эта роль была уже отдана, когда водворился культъ Тора? Гриммъ [2]) указываетъ, между прочимъ, на Þrymr'а, какъ на древняго громовника, отмѣненнаго Торомъ. Замѣчу съ своей стороны что дождь и солнечный свѣтъ находятся во власти вана Фрея.

V.

Илья принадлежитъ къ популярнымъ святымъ всего восточнаго христіанства. Храмы его имени, его культъ встрѣчаются или встрѣчались всюду, куда ни проникало, на долго или временно, восточное церковное вліяніе: въ Греціи и Румыніи, въ Сициліи и Южной Италіи и на Кавказѣ, у южныхъ славянъ и на Руси, гдѣ еще при Игорѣ существовала церковь во имя пророка. Его праздникъ (у насъ и пятница, ему предшествующая) соблюдался свято, воздержаніемъ отъ работы, приношеніемъ животной жертвы. Таковой является на Кавказѣ преимущество *коза*, *козленокъ*, *баранъ*, (но и быкъ) [3]); въ Россіи *бараны и козлята* (но также: теленокъ, быкъ), откуда, быть можетъ, и поговорка «Илья-бараній рогъ» [4]); Гриммъ спрашиваетъ: не были-ли козлы и козы спеціальнымъ жертвеннымъ животнымъ и германскаго громовника [5]).

---

[1]) D. Myth. I 145.

[2]) l. c. p. 151.

[3]) Дубровинъ, I, i, 102; I, ii, 26, 177; Сборникъ свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. IX, Б. Гатіева, l. c. 29, 32; Grimm, D. Myth. 145, 154.

[4]) Петрушевичъ, l. c. подъ 20 Іюля.

[5]) D. Myth. 154.

Остановимся на нѣкоторыхъ подробностяхъ русскаго жертвеннаго обряда.

Въ Пермской губерніи устраивали на Ильинъ день обѣдъ на мірскую складчину, убивали быка и теленка и съѣдали ихъ всею общиною. Въ Калужской губерніи въ этотъ день приносятъ къ церкви колотыхъ молодыхъ *барашковъ* и просятъ священника окропить ихъ святою водою. О другихъ мѣстностяхъ сообщаютъ такой обиходъ: къ церкви пригоняютъ рогатый скотъ; послѣ обѣдни выбираютъ одно животное, за которое и платятъ міромъ хозяину деньги; потомъ закалываютъ его, варятъ мясо и раздаютъ по кускамъ за деньги, которыя идутъ въ церковь. Не быть на этомъ праздникѣ и не получить священнаго мяса — считается за большой грѣхъ [1]). При другомъ случаѣ [2]) я указалъ на аналогію этого обряда съ закланіемъ, въ честь Георгія Илорскаго, быка, мясо котораго раздавалось какъ святыня. Другую аналогію представляютъ слѣдующіе обычаи, интересные по легендарному указанію на совершившуюся когда-то замѣну жертвенныхъ животныхъ, однихъ другими. Въ архангельской губерніи, на Ильинъ день, въ мѣсто, назначенное заранѣе, приводятъ *барановъ*, которыхъ и рѣжутъ тотчасъ по окончаніи обѣдни; шкуру снимаютъ, а мясо варятъ въ котлахъ надъ костромъ. Всѣ прохожіе приглашаются принять участіе въ торжествѣ. Разсказываютъ, что въ старину вмѣсто барановъ приносился въ жертву *олень*, который ко времени жертвоприношенія выбѣгалъ изъ лѣса и какъ бы самъ предлагалъ себя на закланіе. Но въ одинъ изъ такихъ праздниковъ олень почему-то не явился во время; крестьяне не вытерпѣли и зарѣзали быка; но едва только послѣдній испустилъ духъ, какъ олень выбѣжалъ изъ лѣса, но затѣмъ тотчасъ-же скрылся и уже не возвращался болѣе. Съ этого времени въ жертву приносятся *бараны*. — Въ Вологдѣ существуетъ то-же преданіе: двѣ бѣлыя *лани* перестали являться за великія людскія неправды;

---

[1]) Аѳанасьевъ, l. c. I, 475.

[2]) Разысканія II, 157—8 прим. 2; сл. р. 61—2.

у верховьевъ Ваги пріуроченіе другое: на Петровъ день у церкви убиваютъ быка — вмѣсто выбѣгавшаго въ былое время изъ лѣсу оленя [1]. — На Кавказѣ Георгію закалаютъ быка, а прежде, быть можетъ, и оленя, судя по изображеніямъ на древнихъ надгробныхъ крестахъ [2]; русскія повѣрья объ Ильинской жертвѣ указываютъ, на такой-же обычай [3]. Съ другой стороны черта архангельскаго (вологодскаго) преданія, будто олень (— лань) какъ-бы самъ выходилъ на закланіе — отвѣчаетъ извѣстной подробности Илорской легенды о Георгіи, что самъ святой приводилъ къ себѣ свою жертву, быка съ позолоченными рогами, который за-ночь оказывался стоящимъ въ запертой на ключъ оградѣ церкви. — Я отношу сюда-же разсказъ прозаической Эдды о Торѣ на ночлегѣ у крестьянина: богъ закалаетъ для ужина двухъ козловъ (Tanngnióstr и Tanngrisnir), на которыхъ представлялся разъѣзжающимъ, и которые потомъ чудесно воскресаютъ. Жертвенный Тору козелъ очутился его аттрибутомъ (какъ кабанъ, на тѣхъ-же основаніяхъ, аттрибутомъ Фрея [4]), впряженъ въ его колесницу, и самъ богъ приноситъ его себѣ въ жертву, какъ Илья и Георгія въ соотвѣтствующихъ легендахъ.

Популярность на Руси Ильи-громовника должна была вызвать въ поэзіи обряда, примѣты и пѣсни цѣлый рядъ народныхъ отраженій. Таковое усматриваютъ многіе въ Ильѣ-Муромцѣ нашихъ былинъ. Политъ видитъ въ немъ, по слѣдамъ другихъ и согласно своему взгляду на народный культъ Ильи пророка — эпическое отраженіе Ильи-солнца, другіе — Ильи-громовника, обороняющаго солнце-Владимира отъ Соловья-разбойника, первоначально «исполинской птицы, затемняющей всё небо, въ образѣ которой фантазія воплотила неудержимо несущійся буйный вихрь, который,

---

[1]) Современныя Извѣстія 1880, N. 169; Аѳанасьевъ, I, 255—8.

[2]) Разысканія II, 153—4.

[3]) Сл. также примѣты на Ильинъ день: что *олень* копыто, хвостъ обмочилъ и т. п.

[4]) Сл. выше, стр. 109.

нагоняя на небо черныя тучи, потемняетъ солнечный свѣтъ, волнуетъ моря и съ корнемъ вырываетъ столѣтнія деревья» (Аѳанасьевъ). — Чтобы заставить насъ увѣровать въ миѳическое — солнечное или громовое — значеніе Ильи Муромца, необходимо болѣе прочныя доказательства, чѣмъ какія приводились доселѣ: ключъ, выбитый конемъ богатыря, гдѣ теперь часовня св. Ильи пророка близь Мурома, слишкомъ не типическая черта для Ильи, чтобы на ней можно было основать какое-бы то ни-было заключеніе: подобное разсказывается и о Георгіи, и о Бальдрѣ и о цѣломъ рядѣ другихъ народныхъ героевъ [1]). Необходимо помнить, что не всё миѳическое, или кажущееся таковымъ, необходимо древнее, исконное, принадлежащее къ сути того или другаго эпическаго лица или образа, а могло приклеиться къ нему и впослѣдствіи, случайно, и тѣмъ болѣе, чѣмъ дальше, въ порядкѣ хронологіи или географически, пѣсня или преданіе отошли отъ своего источника. Переселившись на новое мѣсто, оторванная отъ живыхъ корней, пѣсня легче подвергается превращеніямъ, особливо когда она полюбилась, пришлось къ дому; въ такихъ случаяхъ она не только обрастаетъ сказочными и миѳическими подробности, но пріурочивается на-ново: захожаго богатыря начинаютъ считать своимъ. Такъ было въ Даніи съ французской chanson de geste объ Ogier le Danois: изъ народной книги онъ перешелъ въ мѣстное повѣрье, локализировался, очутился въ роли народнаго освободителя, возврата котораго ждутъ въ послѣдніе дни. Богатырь-разбойникъ Соловей подвергся иному превращенію: его собственное имя, русская перегласовка собственнаго имени Славъ, стоитъ не одиноко: вспомнимъ Соловья Будимировича; въ былинѣ объ Аникѣ оно подставилось, очевидно, на мѣсто Соломона:

Былъ на землѣ богатырь Соловей.

---

[1]) Сл. Разысканія II, 54; Bugge, Studien, 1e Reihe, 2es Heft, стр. 111 (лишь при корректурѣ настоящаго листа я могъ воспользоваться этой частью работы Бугге).

Позднѣе богатырь Соловей, гнѣздящійся въ лѣсу, былъ понятъ, какъ птица, но очевидно, птица чудовищная, которая свила гнѣздо на (трехъ, шести, семи, двѣнадцати) дубахъ, свиститъ по змѣиному, кричитъ по звѣриному; у него крылья. Но образъ, продуктъ поздняго смѣшенія, не выдержанъ: за птицей видѣнъ богатырь, рядомъ съ гнѣздомъ упоминаются и палаты, у Соловья есть семья, которой онъ совѣтуетъ дать за него богатый выкупъ; въ Кіевѣ, гдѣ отъ его свиста богатыри окарачь наползались, Владимиръ предлагаетъ ему положить его воеводою, либо въ монастырь строителемъ. Если гдѣ совершилось окончательное превращеніе богатыря въ птицу, то это — въ чувашскомъ пересказѣ извѣстнаго былиннаго сюжета объ Ильѣ-сиднѣ: превосходномъ образщикѣ того народнаго «миѳологизированія», которому подвергается иногда преданіе, первоначально не имѣвшее ничего общаго съ миѳомъ. Не только Соловей является большимъ, пребольшимъ соловьемъ, но изъ частей его тѣла раждаются птицы, а Илья называется богомъ и о немъ разсказывается, что совершивъ свой подвигъ, онъ уѣхалъ на небо, гдѣ гоняетъ и бьетъ шайтана. Илья муромецъ примкнулъ къ Ильѣ громовнику, и въ данныхъ условіяхъ этотъ процессъ представляется на столько-же естественнымъ, на сколько превращеніе Ogier le Danois — въ Holger Danske. Миѳъ тамъ и здѣсь становится не въ началѣ, а въ концѣ развитія.

Вотъ чувашское сказаніе [1]):

Илья-богъ былъ сиднемъ до тридцати лѣтъ. Разъ отецъ его съ помочанами ушелъ корчевать лѣсъ; Илья, какъ сидень, остался дома. Передъ обѣдомъ приходитъ въ избу великій Богъ съ Херлесьиремъ (духъ, оплодотворяющій землю) и проситъ напиться. Илья сказалъ, что у отца есть пиво, да некому принести. Богъ велѣлъ принести ему самому. Илья, какъ молодой ребенокъ, пошелъ и принесъ ведро пива. Богъ велѣлъ Ильѣ выпить самому, и Илья выпилъ ведро безъ отдыха. Богъ велѣлъ принести еще

---

1) Магнитскій, l. c. 251—3; сл. 29.

ведро и выпить. Илья опять выпилъ все ведро; принесъ третье ведро и выпилъ только половину. Богъ спросилъ Илью: чуетъ-ли онъ въ себѣ силу? Илья сказалъ: какъ-бы у земли была скобка, то онъ приподнялъ бы её. Ну, довольно съ тебя, сказалъ Богъ и ушелъ. Когда приспѣло время обѣда, Илья взялъ подъ мышку 40-ведерную бочку съ пивомъ, котелъ каши, хлѣба, и пошелъ къ помочанамъ. Отецъ, мать и помочане всѣ диву дались. Послѣ обѣда, когда всѣ рабочіе легли отдыхать, Илья сталъ корчевать лѣсъ: возьметъ дубъ за вершину, выдернетъ и броситъ въ рѣчку; пока помочане спали, Илья побросалъ въ рѣчку столько дубья, что вода вышла изъ береговъ и стала заливать помочанъ. Послѣ этого Илья пошелъ отъискивать себѣ лошадь, но долго не находилъ: лишь положитъ руку на лошадь, а лошадь и споткнется. Узналъ Илья, что у одного Чувашина есть хорошій жеребецъ, пошелъ осмотрѣть жеребенка; хорошъ, но въ цѣнѣ не сошлись. На другой день Илья послалъ отца дать Чувашину просимую имъ цѣну, но жеребенокъ за ночь выросъ въ самую большую лошадь. и хозяинъ запросилъ новую цѣну. Черезъ недѣлю въ цѣнѣ сошлись, и Илья, сдѣлавъ себѣ желѣзную шапку въ 40 пудовъ и палку въ 10 пудовъ, поѣхалъ по всему свѣту. Вотъ на пути онъ увидалъ слѣпаго старичка, разговорился съ нимъ про силу. И говоритъ старичекъ: а ну-ка, дай мнѣ свою руку. Илья вмѣсто руки далъ ему свою палку. Старикъ пожалъ палку, и палка затрещала и сплюснулась. А ну-ка, дай я тебя обниму, говоритъ старикъ. Илья подошелъ и преподнесъ старику свою шапку: старикъ обнялъ шапку — не поддается; ну ничего, говоритъ, кость у тебя здоровая, будешь паттыр (богатырь). Послѣ этого Илья поѣхалъ дальше и наѣхалъ на гнѣздо соловья. Соловей этотъ былъ большой, пребольшой: гнѣздо у него было на семи ветлахъ, и свистъ его слышенъ былъ за семь верстъ. Илья бросилъ въ соловья палку и отшибъ ему крыло, бросилъ шапку и придавилъ; затѣмъ разсѣкъ его на части, и изъ каждой части мяса выросли птицы, изъ большихъ частей — большія птицы, изъ малыхъ малыя, а изъ кусочковъ сала выросли: шингорсъ

(по описанію Чувашъ: желтая птица, съ красной пояской, величиной съ воробья), сара кайык (желтянка) и другія желтыя птицы. Послѣ этого Илья недолго жилъ на землѣ, уѣхалъ на небо, и теперь гоняетъ и бьетъ шайтана.

Я не думаю, чтобъ сравнительная миѳологія была вправѣ воспользоваться заключеніемъ этой пюбывальщины — для отождествленія Ильи Муромца съ громовникомъ.

«Если есть наука, сдѣлавшая необыкновенные успѣхи въ наше время, такъ это наука сравнительной миѳологіи; но она не столько раскрыла намъ, какъ образовался каждый миѳъ, сколько указала различныя категоріи его сложенія, такъ что если мы не въ состояніи утверждать, что такой-то полу-богъ, такая-то богиня навѣрно означаетъ грозу, молнію, зарю и т. п., то можемъ сказать вообще, что атмосферическія явленія, особливо относящіяся къ грозѣ, восходу и заходу солнца и т. п. были обильнымъ источникомъ боговъ и полубоговъ» [1]). На этихъ результатахъ наука миѳологіи, очевидно, не можетъ успокоиться и, несомнѣнно, достигнетъ болѣе точныхъ, отказавшись отъ излишней увѣренности въ незыблемости уже полученныхъ. Необходимъ, прежде всего, новый пересмотръ разныхъ «порѣшеныхъ» вопросовъ, хотя-бы затѣмъ, чтобъ имѣть право сказать себѣ, что мы многаго не знаемъ. Въ этомъ *отрицательномъ* смыслѣ полезна недавняя попытка Бугге отъискать источники сѣвернаго миѳа — въ реальныхъ комментаріяхъ къ классикамъ, компендіозныхъ пересказахъ древнихъ преданій, прошедшихъ черезъ келью ирландскаго монастыря, чтобъ отложиться въ воображеніи сѣвернаго человѣка загадочными образами Бальдра-Ахилла, Гёдра-Париса, Вёлунда-Вулкана, Гарма-Кербера и т. п.

---

[1]) Renan, Les Évangiles, p. IV—V.

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

IX.

ПРАВЕДНЫЙ МИХАИЛЪ ИЗЪ ПОТУКИ.

Память св. Михаила воина, неизвѣстнаго греческой церкви, праздновалась 22-го Октября, какъ видно изъ надписанія его житія, изданнаго архіепископомъ Филаретомъ: «Вь тьжде днь (кв ѡкто) оупение стго и праведнаго Михаила воина» [1]); о. Мартыновъ [2]) полагаетъ тотъ-же день памятованія и для русской церкви; обычно оно совершается 22-го Ноября: такъ у Сербовъ и уже въ похвальномъ Словѣ Евфимія Трновскаго [3]); въ до-Макарьевскихъ минеяхъ — 17-го Іюня [4]).

Въ рукописяхъ проф. Григоровича, поступившихъ въ Румянцевскій музей [5]), нашелся еще одинъ текстъ житія праведн. Михаила воина, тождественный съ изданнымъ въ Извѣстіяхъ.

---

[1]) Извѣстія Имп. Акад. Наукъ, т. VIII (1859), стр. 153—4.

[2]) Martinov, Annus Ecclesiasticus, подъ 22-мъ Ноября.

[3]) Напечатано въ Трудахъ Кіевской Духовной Академіи 1870, Октябрь, стр. 220—229.

[4]) Martinov, l. c.; архим. Сергій, Мѣсецословъ II, II, 309, подъ 22-мъ Ноября; архіеп. Филаретъ, Святые южныхъ Славянъ, отд. 2-ое, стр. 219—222.

[5]) Сл. Описаніе, стр. 16, № 24.

Сообщая его здѣсь по копіи, любезно сдѣланной для меня В. И. Семевскимъ, я имѣю въ виду снова обратить вниманіе на этотъ памятникъ, не лишенный значенія, какъ для исторіи христіанства въ Болгаріи, такъ, быть можетъ, и для народной поэзіи [1]).

Вь тѣжде днь оуспеніе стго и праведнаго Михаила воина (рубрика).

Тьи сты бжіи Михаиль. бѣше вь лѣта блгочтіиваго цра Михаила. ѿ града Потоукы. родѡмь сы бльгаринь. не нѣкако ѿ нижныих. нь вьсечтнаа и блговѣрнаа рѡда сы. и прьвѣе [a]) ѿ прьвородныих хртіань. его же нарекоше родителіе его. и ины мнози стое дѣте. юньже сыи иже изь младенства своего [b]). чисто поживь житіе. и бжіи страхь прѣд ѡчима имѣе [c]). млтинами же и пощеніемь [d]) и кь нишіимъ роукоподатель (Ф. и посѣтитель) [2]) болещіимь. кротькь и смѣрень. и вьсакыми добродѣтелми оукрашень. дошдь [e]) до вьзраста двадесете и петымь лѣтомь. и по чиноу воиньскому изьбрань примикырь сы над вои волними [f]). бысть же въздвіженіе еѳіѡпланомь и агарѣномь на римскыи град [g]). и народ хртіаньскые дрьжавы и цртво. въздвигошежесе и римлиансти люди, сь многыимь множьствомъ [h]) на агарѣни пошдьше. и множьству бывшу агарѣнскому езыку. видѣвше же римлянѣ ико посилаютсе [i]) агарѣнѣ и еѳіѡплиане. на скорѣ вьси вь [j]) горы бѣжахоу, и скрозѣ скровнаа мѣста. стыже Михаиль не оубоисе, нь свое люди непрѣстанно потврьждааше. видѣвь [k]) ико вьси

---

[1]) Въ примѣчаніяхъ помѣщены главныя отличія печатнаго проложнаго житія.

[2]) Въ ркп. слово, очевидно, опущено; добавляемъ по тексту архіеп. Филарета, что дѣлаемъ и далѣе, отмѣчая добавленія такимъ образомъ: Ф.

a) первагѡ. *b*) младости своеа. *c*) страхъ бжій выну предъ ѡчима имѣа. *d*) оугождаа ему, и к нищым рукоподателствомъ и посѣтителствомъ болащихъ, кротокъ. *e*) же возраста, якѡ убѡ быти ему двадесати и пати лѣтъ. *f*) доволными; Ф. воволними. *g*) и народъ хртіанскій державы црства римскагѡ ѡѕлобити. Воздвигошажеся и римстіи. *h*) и агараны. *i*) посылаютса. *j*) съ. *k*) же ико.

римляне бѣжаше. абїе прослызывсе паде ниць на землю молесе Бу ѡ хртїанѣхь глк. Ги Ісу Хе Бе вьседрьжителю и проее. и скончавь млтвоу уст[р]ьмы се на иноезыкы a) сь своимы вои. и вышдь посрдѣ бесчисльнаагѡ множьства агарѣнь и еѳїѡ плянь. и вьсѣхь побѣдывь разгна. Самьже тьи и вьси вои его, ни единь неврѣждень b) бы. и вьзвратисе c) ѡт рати тое. шьствїс начеть творити къ домоу своему. и d) приспѣвь до стыраискаагѡ мѣста. и вьсхотѣвь почити тоу. бѣше вь мѣстѣ томь езеро велико. исхождаше [Ф. изь езера того змїи и поядаше] члкы и скоты. видѣвже рабь его дымь прї езерѣ. и прїемь на скорѣ ястїе. и иде тамо идеже бѣше дымь исходе. и обрѣтѣ двицоу сѣдешу. и начнь рабь онь вьпрашати двцу. ѡнаже сказа ему ѡ sмы томь. ономо[у]же на ню вьзыраюшоу и вьнимаюшоу беседы еи. прикадыше се e) ястїа гна его. и принесе ястїа къ рабоу бжїю Михаилу. И вьпроси его почтѡ оукьснель еси и прикадышесе f) ястїа. онже ѡповѣда емоу все яже слыша ѡт двце. рабже бжїи Михаиль. сїи слышавь, и поноудывь свое рабы ити сь нимь. ѡни же не вьсхотѣше. блжены же помоливсе и сьтвори знамѣнїе чтнааго крта на лици своемь. и вьсѣде на конь свои. и поемь раба своего болшаго, и дошдьше над езерѡ идеже бѣше двца. и вьпросї ю ѡ вьсѣмь. и како пришла еси само g). ѡнаже прѣщаше ему ѡттити ради sвѣрскаагѡ сьнѣденїа h). и сказа ему како имаше ѡбычаи градь тьи. давати дѣты свое на изѣденїе sмїю. и повелѣ рабу своему ѡтити и сь конѣмь и стоати далече. рабже бжїи паде низь i) на землю и помолисе бу. по млтвѣ же вьставь, и се sмы явисе посрдѣ езера свыстае. и вьзвышаашесе выа его ѡт езера сежнѣи двадесеть, ѡпашь же его бьюшти по водѣ. идѣаше лактеи четирыдесет. и ѡтврьзь троя оуста. стыиж

a) иноязычники. *b*) врежденъ. *c*) возвратившися. *d*) Ф. и приспѣвь до тиранскаго мѣста; Прол. доспѣвь доити ранескагѡ мѣста и. *e*) прокудишася. *f*) присмадишася. *g*) сѣмо. *h*) Sміева ради снѣденія. *i*) самъ же паде ниць.

пріемь щить и мьчь. и ѡтсѣче лоукавомоу три главы привидѣнные [1]). ѕміиже свывь ѡпашь оудары стго вь десноую ланиту *и въ лѣвую роуку* [a]) и раноу ему сътвори(ти). И мало безьдоушьствовавь. пакы скоро вьста. рабже его таковое чюдо видѣвь. тѣче вь градь и вьзвѣстіи бывшаа. гражане же изышьше из град сь свѣщами и кадилы на срѣтеніе стго славеще бга. двцоу же прѣда родителюма ею. Сты [b]) поутьшьствоуе пріиде вь домь свои. и прѣбывь мало дни. прѣдасть блженноую свою дшу гви. его же из млада вьзлюбы, и прѣиде вь нбное цртво. Знаменіа же и чюдеса многаа творе, цѣлбные дары дае притекающіимь [2]) кь нѥмоу сь вѣрою. и цртвоу[ющему] великому црю калоіѡанноу и прѣемшому Потоуку [c]). прѣнесе стго Михаила. и слышавь патріархь василіе изыде сь всѣм причтомь и болары на срѣ[те]ніе стго. сь свѣщами и сь кадыли. пріемшеже црь калоіѡаннь и патріархь [d]) вьзнесоста стго въ бгоспсны градъ Трьновь. и положише его вь велицѣи патриархіи въ црквы [e]) стго вьзнесеніа вь рацѣ новѣ. Его же млтвами да сподобит ны Гь Бь нашь цртвіоу своемоу. амінъ.

Похвальное слово Евѳимія Трновскаго несомнѣнно почерпнуло свое содержаніе изъ сообщеннаго житія, которое лишь распространило общими мѣстами духовной реторики, молитвами, обращеніями, эпитетами: Михаилъ «славный воевода, изредный храборникъ, благочестія твердый столпъ, непобѣдимый оружникъ, прекрасная и свѣтлая звѣзда, иже отъ младенства себѣ Богови освятивый, стрѣла Божія избранная, молнія блистающая сущихъ окрестъ, гражданинъ вышняго Іерусалима, высокопарный орелъ». Болгарское происхожденіе Михаила замѣнено общимъ — привожу отрывокъ текста: «Романіа убо сице обычне зовомаа того изнесе,

---

[1]) Такъ въ текстѣ Ф.; въ нашемъ: привиденініе; Прол. привидѣнны.

[2]) ркп. пхь.

a) Напечатаннаго курсивомъ нѣтъ въ Прологѣ. *b*) Прол. же паки. *c*) Прол. Потоку. *d*) Василій. *e*) Хртова.

рожденіе же и воспитаніе весь, глаголемая Потука. Яко убо смысломъ укрѣписе и въ юношескій пріиде возрастъ, во всѣхъ хождаше заповѣдехь Господнихъ, непорочне пребывае въ *цѣломудріи и чистотѣ*, въ кротости и простотѣ; зѣло бо отъ благородныхъ и нарочитыхъ сынъ, всѣми вѣдомь бѣ и за прекрасное лѣпоты и возраста вь воинскій избираетсе чинъ; и тако пребывае, всѣ въ добродѣтелехъ свое иждиваше дни. Многыи же побѣды на бранехъ показа различныхъ, и ради сего и въ *воеводскій* вълчиненъ бываетъ *санъ*. Многимъ убо воемъ подъ нимъ сущимъ, вся бранная устрояема бѣху добрѣ же и по лѣпотѣ; отсюду убо слухъ о немъ по всюду прошедъ, всѣмъ вѣдома того устрои. Не по мнозе убо брань слышасе и брань паче всѣхъ лютѣйшая: Божіимъ бо тогда попущеніемъ, ими же судьбами вѣсть той Единъ, до конца повоеванъ бѣше отъ рымлянъ (sic) весь греческій родъ и елико со всѣми и царствующій Константиновъ подъ собою имѣти градъ и всѣ окрестныя его страны на лѣта многая [1]). Эѳіопляне же и Агаряне брань велику и нестерпиму на Римляне подвигоше; яко убо сія слышавше Римляне, многіе и тіи събравше вое тогда убо, тогда и славный призывается Михаилъ *со всѣмъ своимъ воинствомъ*». Въ виду многочисленной агарянской рати онъ ободряетъ свою дружину; когда въ слѣдующей за тѣмъ брани Римляне побѣжали, онъ молится; окончивъ молитву, «виде множества римлянская внезапу безъ вѣсти бывшая и въ пропасти распаденія себѣ скрывшее, себѣ же единаго посредѣ варваръ оставлена. Знаменіе вскорѣ всечестнаго креста на лицы своемъ сотворь и все поостривъ на брань воинство, мужески храбрствоваху и мужески побѣждаху иже съ Михаиломъ», тогда какъ *громъ и молнія* поражали враговъ, устремлявшихся въ бѣгство.

---

[1]) Объяснить послѣднюю фразу можно развѣ искаженіемъ. Сл. въ житіи: «бы́сть же въз҆двїженїе ѐѳїѡпла́номь ӣ а҃гарѣ́номь *на ри́м҆скыи гра^д* и на́рѡ^д хр҇тїаньскые дрьжа́вы и ц҇ртво. *въз^дви́гошежесе ӣ ри́млꙗ́нсти лю́дїе.*

Возблагодаривъ Господа за побѣду и за цѣлость своей дружины, святой «во свою отхождаше страну; и яко тамо приближисе, вся своя отпусти воинства съ многимъ дерзновеніемъ и корыстію, самь же съ своими отроки къ своему устремисе поити дому. О семъ убо тому тщещусе и спѣшещу, пріиде до *тиранскаго мѣста обычне сице зовомаго* и ссѣде еже упокоитесе бѣже(?) и коніе свое; отрокы убо отпусти за еже пасти коніе, самъ же ту почитъ, единаго себѣ коня и отрока оставль. Бѣше же убо ту близъ нѣгде езеро, въ немъ же змій живеше лютъ и превеликъ, исходе внѣ и поядае человѣки и скоты. Въ сонъ убо той сведенъ бывъ глубокъ отъ путнаго труда, рабъ его, иже съ нимъ, дымъ нѣкако чуденъ исходещъ видѣвъ, тамо устремисе бываемое усмотрити. Шедъ убо тамо, обрѣте дѣвицу у езера седѣщу и плачущу; тому-же вину плача истежему, отвѣща она со слезами и съ рыданіемъ, плача жалостне же и умиленне: звѣринаго ради здѣ приведоша ме снѣденія, ибо въ семъ езерѣ звѣрь живетъ зѣло лютъ и человѣки и скоты нещедно исходе поядаетъ, никтоже можетъ противетеся ему. Сего ради градъ сей, таковые хоте примѣнитися нуждѣ, усмотри чеда своя по единому и единому отдати тому на снѣдь; и се нынѣ отцу моему должный пріиде редъ, и приведе ме сѣмо, и се жду когда пріидетъ и поглотитъ ме окаянную». Она молитъ отрока удалиться, «яко да не и самь съ тѣломъ душу злѣ изверженши». Между тѣмъ проснулся «стратилатъ», и вернувшійся отрокъ повѣдалъ ему о причинѣ своего промедленія. Михаилъ идетъ самъ къ озеру, гдѣ дѣвица «отъ прежде реченныхъ ничтоже сокрытъ, но вся по чести тому сказа». Въ молитвѣ, которую святой произноситъ передъ битвой съ змѣемъ, онъ проситъ Господа «яко *да иже въ семъ звѣри живущаго побѣжду діавола*, якоже иногда сподобилъ еси святаго своего угодника Ѳеодора». — Легенды о святыхъ змѣеборцахъ были въ памяти слагавшаго слово: оттуда (изъ чуда св. Георгія) черта, не находящаяся въ житіи: объ очереди (жребіи?), учрежденной горожанами для жертвъ, обреченныхъ змѣю.

«Скончавшу убо тому молитву, абіе змій отъ езера исхождаше, звизданія и сопанія безмѣстная творе, и всякъ ужасающа возрастъ. Яко убо Святый змія тако идуща видѣвъ, вскорѣ отроку съ конемъ далече отступити повелѣ, самъ же веземъ свой мечъ и щитъ не потресною стояше душею, ожидае того пришествіе.... Лукавому же нань устремившусе змію и главу на высоту воздвигшу, опашію же своею шествоваше по водахъ и, яко ближае бысть, многострашную и злую свою съ высоты преклонивъ главу, на три сежане или на четыри на высоту воздвижену, и уста ненасытимая разверзъ, готову себѣ того имѣе ловитву. Абіе дивный страдалецъ мечъ напрасно извлекъ, много лукавную и злую того отсече главу; злонравный же тотъ змій злонравную свою свивъ опашь удари святаго въ десную ланиту и въ лѣвую руку, уязви того зѣло лютѣ». Горожане выходятъ на срѣтеніе побѣдителю, который передаетъ дѣвицу ея родителямъ «научивъ, тѣхъ правые держатисе вѣры и чистые уже къ Богу любве и того вѣдѣти ненадеждное сіе даровавшаго чедо, и весь убо утверди тогда града того соборъ въ Божіемъ пребывати страсѣ и того чистѣ заповѣдь хранити». Это наставленіе въ вѣрѣ, неизвѣстное житію, напоминаетъ проповѣдь христіанства въ заключеніи чуда св. Георгія съ змѣемъ. — Какъ въ житіи, такъ и въ словѣ св. Михаилъ уходитъ, послѣ подвига, въ домъ свой, «имѣе предреченную отъ врага язву; время же убо мало тамо пребывъ, вся дома своего добре урядивъ и вся имѣнія своя церквамъ и нищимъ убогимъ раздавъ, блаженнымъ успе сномъ».

Элементы житія кончаются въ словѣ упоминаніемъ о перенесеніи мощей святаго царемъ Калоіоанномъ изъ Потуки въ Трновъ, что совершилось въ 1206 г. [1]) При Эвѳиміи они находились еще въ Трновѣ: «идѣже даже и до днесь лежитъ»; «ты же, послушателю, не яко мертвы кости суть зри, но невидимо отъ нихъ исходещую благодѣть сматрай». — Когда около 1825 г. митрополитъ Иларіонъ приказалъ прорубить въ митрополичьей

---

[1]) Филаретъ, Святые южныхъ Славянъ, l. c. стр. 222.

церкви въ Трновѣ дверь изъ алтаря на дворъ, обнаружилась небольшая комната со сводами, библіотека трновскихъ патріарховъ; здѣсь найдены были книги и мощи святыхъ; изъ нихъ голову св. Михаила изъ Потуки Иларіонъ продалъ въ Валахію [1]).

Остановимся на нѣкоторыхъ подробностяхъ житія. Оно говоритъ о св. Михаилѣ Болгаринѣ, что онъ былъ отъ «прьвородъныихъ хрьстіанъ», какъ и современникъ его и императора Михаила III (+ 867) — болгарскій князь Борисъ, также принявшій въ крещеніи (864 г.) имя Михаила. — О войнѣ съ Агарянами, упоминаемой въ житіи, архіеп. Филаретъ [2]) замѣчаетъ: «война имп. Михаила противъ агарянъ есть та самая война 865 г., во время которой имп. Михаилъ, дойдя до Черной рѣки, получилъ извѣстіе, что Руссы напали на Константинополь съ моря и сухимъ путемъ, и потому поспѣшилъ возвратиться въ столицу имперіи». — Въ сущности ничто въ разсказѣ житія не указываетъ на походъ именно 865 г., битва описывается, какъ пораженіе Византійцевъ, остановленное вмѣшательствомъ св. Михаила. Это напоминаетъ скорѣе несчастную битву императора Михаила при Даксимонѣ въ походѣ 859—860 гг., гдѣ спасителемъ явился Мануилъ, романтическая исторія котораго такъ загадочно распредѣлилась между царствованіями Θеофила и Михаила, иногда съ повтореніями однихъ и тѣхъ же сценъ и оборотовъ [3]).

---

[1]) Конст. Иречекъ, Исторія Болгаръ, перев. Бруна и Палаузова, стр. 664—5.

[2]) l. c. p. 220.

[3]) У Генесія битва при Даксимонѣ разсказывается съ тѣми-же эпическими подробностями, какъ и другой бой съ Агарянами при императ. Θеофилѣ и съ участіемъ того-же Мануила.

Genesius l. III ed. Bonn, p. 69 = id. ib. l. IV, p. 93—4 (сл. Hamartoli Chron. ed. de Muralto p. 733 въ прим.).

Говоритъ Мануилъ: «συναγερῶ ἐκ τοῦ καθ' ἡμᾶς στρατεύματος τὸ

«ἐγὼ δὲ λογάδας ἀνδρῶν φ' γενναίους συλλάβοιμι καὶ δι' αὐτῶν

Житіе св. Михаила не опредѣляетъ мѣстности, въ которой происходило сраженіе; не видно также, чтобы бой съ змѣемъ, въ который святой вступаетъ на обратномъ пути, былъ локализованъ вблизи этой мѣстности. Это полагаетъ однакожъ архіеп. Филаретъ: «мѣстность сраженія съ непріятелями, говоритъ онъ, указывается вблизи раиѳской пустыни, т. е. въ Аравіи»; «по окончаніи войны, возвращаясь въ домъ, на одномъ мѣстѣ пустыни

κατ' ἐκλογὴν σύστημα, δι' οὗ τὸ σὸν κράτος ἐκ τῶν πολεμίων ἐξοίσομαι». ὁ δὲ βασιλεὺς «καὶ τούτου γινομένου, ὦ Μανουὴλ, τῷ λάῳ τί συμβήσεται;» — «ὦ βασιλεῦ σοὶ μὲν θεόθεν παρέσται τὸ σώζεσθαι, ὁ δὲ λαὸς καὶ αὐτὸς ὑψόθεν, οἶμαι, προνοηθήσεται».

γε πρὸς ἓν μέρος τῶν πολεμίων χωρήσομεν καὶ ῥᾳδίως διελευσόμεθα». Καὶ ὁ βασιλεὺς ἀντειρήκει «ὁ δὲ λαὸς ἐκ τούτου τί πείσεται»; καὶ ὁ Μανουὴλ ἀπεκρίνατο ὅτι «ἡ μὲν βασιλεία σου πάντως ἐξ ἀναγκαίου διασωθήτω, ὥστε μὴ κατασχεθῆναι σε τοῖς πολεμίοις· τοῦτο γὰρ εἴγε συμβήσεται, ἐλεεινὸν ἔσται χριστιανοῖς. περὶ δὲ τοῦ λαοῦ ὅπερ τὸ θεῖον κράτος κελεύσειεν εὐσεβῶς διακαρτερήσομεν». ᾧ οὖν ἄνδρας γενναίους ἀφορίσας ὁ Μανουὴλ παρεγένετο εἴς τι μέρος Σαρακηνικοῦ τάγματος, καὶ «τὸ Σωτῆρος νενίκηκεν» ἀνακεκραγὼς αὐτὸς μετὰ τῶν κατ' ἐκλογὴν αὐτῷ προσβαλὼν ἀνδρείως διέκοψε καὶ ἐξέθορεν.

Такія повторенія объяснятся механически; другія, недословныя (разсказъ о первой битвѣ имп. Ѳеофила, гдѣ Мануилъ также является его спасителемъ), объяснятся иначе, въ связи съ романическимъ разсказомъ о бѣгствѣ Мануила къ Агарянамъ, съ отзывами Генесія объ этомъ новомъ Ахиллѣ, наполнявшемъ Сирію и Романію славою своего мужества и благочестія. За византійской реторикой чувствуется почва какого-то героическаго, можетъ быть, народно-пѣсеннаго преданія, сохранившаго память о борьбѣ имп. Михаила съ Агарянами, религіозное отраженіе которой слѣдуетъ, быть можетъ, видѣть въ разбираемомъ нами болгарской легендѣ.

раиѳской вздумалъ онъ отдохнуть»[1]). Раиѳа, отстоящая въ двухъ дняхъ пути отъ Синая, извѣстна избіеніемъ преподобныхъ отцевъ, памятуемыхъ 14 Генваря. Но ни о Раиѳѣ, ни о пустынѣ нѣтъ рѣчи въ текстахъ житія, напечатанныхъ архіеп. Филаретомъ и мною; въ первомъ говорится о святомъ: «и҃ преспѣвь *до тиранскаго мѣста.* и҃ вьсхотѣ почити тоу»; у Евѳимія: «пріиде до *тиранскаго* мѣста обычне сице зовомаго»; во второмъ текстѣ легенды: «*до стыраискаагѡ мѣста*»; въ печатномъ Прологѣ, которымъ, очевидно руководился Филаретъ: «доспѣвъ доити раиѳскагѡ мѣста». Въ подлинникѣ могло стоять: дои*ти ти*раискаго (или *ти*ранскаго мѣста), откуда легко могла произойти описка: дои*ти* (*ти*)раискаго, и далѣе: раиѳскаго мѣста, — не пустыни; мѣста, τόπος, regio, съ озеромъ и городомъ, куда отправляется рабъ святаго — возвѣстить о пораженіи змѣя, и куда возвращается дѣвица. Совершивъ чудо святой, «путешествуя пріиде въ домъ свой», гдѣ, по прошествіи немногихъ дней, скончался. Это заставляетъ предположить, если позволено исходить изъ топографическихъ и хронологическихъ опредѣленій житія — что домъ святаго находился не въ далекомъ разстояніи отъ мѣста дѣйствія чуда. Житіе говоритъ о святомъ, что онъ былъ родомъ изъ Потуки. «Потукъ (Потокъ), упоминаемый и у Кантакузена 1322 г., по словамъ Шафарика, вѣроятно, нынѣшній Батакъ», говоритъ архіеп. Филаретъ[2]), колеблясь далѣе между Батакомъ и сосѣднимъ Баткуномъ. У Захаріева[3]) я не нашелъ никакихъ дальнѣйшихъ матерьяловъ для отождествленія Потуки съ Батакомъ. — «Тиранское мѣсто» — можетъ быть Τύραννα (алб. Τυράννε-α): городъ и область между Дураццо и Алессіо, которую Барлетій называетъ Tyranna major (въ отличіе отъ Tyranna minor, вблизи

---

[1]) Святые южныхъ славянъ, l. c. 220 и прим. 75.

[2]) Святые южныхъ Славянъ, l. c. стр. 219, прим. 73.

[3]) Стефанъ Захарієвъ, Географико-историко-статистическо описаніе на Татаръ-пазарджитскѫ-тѫ каазѫ. Віена 1870, стр. 29, 69—71 и прим. на стр. 70.

Kroja'и), а Hahn [1]) сближаетъ съ этническимъ именемъ Тирреновъ.

Замѣчательно, что ни болгарскія вѣрованія, ни болгарскій народный дневникъ, на сколько можно судить по сборнику Каравелова, не сохранили никакой памяти о болгарскомъ святомъ. Это не единичное явленіе: святые древней церкви заняли всѣ мѣста въ народномъ вѣрованіи, притянули къ себѣ его живыя силы и, явившись ихъ выразителями, лишь немногое оставили на долю новоявленныхъ. Оттого такъ блѣдны, въ поэтическомъ и миѳическомъ смыслѣ, пѣсни о святыхъ новаго времени, хотя-бы и народныхъ, въ сравненіи напр. съ духовными стихами о свв. Георгіи, Ѳеодорѣ, Николѣ и т. д. Роль змѣеборца была уже взята и тѣсно связана съ извѣстными любимыми именами; змѣеборцемъ и громовникомъ знаетъ народное повѣрье арханг. Михаила. Понятно, что чудо Михаила изъ Потуки или Потока съ змѣемъ и дѣвицей не удержалось въ народной памяти южныхъ Славянъ — и, развѣ, отложилось общими чертами, или только именемъ дѣйствующаго лица — въ русской былинѣ о Михайлѣ Потокѣ или Потыкѣ. Здѣсь не мѣсто разбирать генеалогію и внутреннія отношенія былинъ, привязавшихся къ этому имени; ясно во всякомъ случаѣ, что былины не даютъ повода къ толкованію имени Потока — каликой; что до духовнаго стиха о Сорока каликахъ со каликою, то ихъ атаманъ, обыкновенно отождествляемый съ Михайломъ Потокомъ, зовется Михайлушкой Касьяновымъ, Романовичемъ, Касьяномъ Михайловичемъ, Офонасьевичемъ, Ѳомой Ивановичемъ. — Въ основѣ былины, по пересказу Кирши, лежатъ извѣстныя черты: у моря синяго, на тихихъ заводяхъ *Михайло Потокъ* видитъ дѣвушку-лебедушку, Авдотью Лиховидьевну, женится на ней, и сойдя съ нею, по зароку, въ могилу, убиваетъ «змѣя лютаго», приближавшагося къ ней, очевидно, съ намѣреніемъ её поглотить, — какъ

---

[1]) Hahn, Albanesische Studien I, стр. 85—87, 233.

Михаилъ изъ Потока убиваетъ змѣя при озерѣ, гдѣ выставлена была обреченная въ жертву дѣвица. — Я обращаю пока вниманіе на совпаденіе именъ и общихъ очертаній, предоставляя себѣ вернуться, при другомъ случаѣ и подробнѣе, къ вопросу объ источникахъ былинъ о Потокѣ.

РАЗЫСКАНІЯ ВЪ ОБЛАСТИ РУССКАГО ДУХОВНАГО СТИХА.

X.

ЗАПАДНЫЯ ЛЕГЕНДЫ О ДРЕВѢ КРЕСТА И СЛОВО ГРИГОРІЯ О ТРЕХЪ КРЕСТНЫХЪ ДРЕВАХЪ.

Мои изслѣдованія, касавшіяся той или другой стороны крестнаго сказанія, его праисторіи и позднѣйшихъ судебъ — до его появленія въ легендахъ о сухомъ деревѣ и послѣднемъ императорѣ, не разъ приводили меня къ заключенію, какъ важно было бы привлечь славянскіе матеріалы къ вопросу, рѣшавшемуся до сихъ поръ почти исключительно на почвѣ западной легенды. Изученіемъ ея разнообразныхъ рецензій обыкновенно ограничивались изслѣдователи (Mussafia, Schröder, Morris и др.), такъ какъ византійскихъ пересказовъ сохранилось крайне мало, а славянскіе, которые могли-бы служить ихъ показателемъ, не обращали на себя вниманіе, потому что — не читались. Краткая передача ихъ содержанія въ моихъ Altslavische Kreuz- und Rebensagen[1]) могла дать хотя общее понятіе объ ихъ важности и указала-бы напр. Zoeckler'у (Das Kreuz Christi 1875, p. 469), что свидѣтельство Анастасія Синаита, противопоставляющаго три райскихъ древа

---

[1]) Russische Revue, Jahrg. VII, 8es H., стр. 130 слѣд.

тремъ крестнымъ древамъ на Голгоѳѣ, не имѣя ничего общаго съ «lignum genere trium foliorum frondatum» западныхъ легендъ, едва-ли не указываетъ на три райскихъ-крестныхъ древа той славянской редакціи, которая носитъ имя св. Григорія Богослова либо Двоеслова.

Недавно Wilhelm Meyer [1]) пересмотрѣлъ вопросъ о «праисторіи крестнаго древа», опираясь на богатое собраніе текстовъ, между которыми многіе были неизданы либо извѣстны лишь въ отрывкахъ. Если изслѣдованіе его не изобилуетъ новыми результатами, оставляя открытыми нѣкоторые вопросы, то причину тому я нахожу въ одностороннемъ увлеченіи однимъ лишь западнымъ матеріаломъ; увлеченіи, которое Meyer (p. 105) откровенно выразилъ такимъ образомъ: Wenn irgendwo, so zeigt sich bei diesem Sagengebilde, dass im Mittelalter die lateinische Literatur die anderen bestimmte, wie der Mittelpunkt den Kreis.... Die Geschichte der lateinischen Sagenformen gibt fast die Geschichte dieser Sage überhaupt und nur die Kenntniss jener setzt uns in den Stand die Darstellungen in den anderen Sprachen im Ganzen and im Einzelnen zu verstehen und ihre Vorzüge und Fehler zu würdigen. Я постараюсь указать, что исторія саги, прослѣженная единственно въ ея латинскихъ отраженіяхъ, по необходимости не полна и что иные изъ ея пробѣловъ восполняются лишь при помощи славянскихъ, т. е. византійскихъ данныхъ. Слѣдующая далѣе замѣтка преслѣдуетъ исключительно указанную цѣль.

Славянскія крестныя сказанія распадаются на двѣ группы: исторія *трехъ крестныхъ деревьевъ*, являющаяся въ рукописяхъ съ именемъ Григорія Богослова или Двоеслова [2]), и разсказъ

[1]) Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus въ Abhandlungen der philos. philol. Classe d. kön. bayer. Ak. d. Wiss. XVI B., 2e Abth., стр. 103 слѣд.

[2]) Напечатана у Тихонравова, Памятники Отреченной русск. лит. I, стр. 305—313 (№№ 1, 2), Памятники старинной русской литературы III, стр. 81—2 (№ 3), стр. 6—8 (Слово непосредственно примы-

объ одномъ крестномъ деревѣ, отмѣченный именемъ Северіана Габальскаго [1]). Имена, очевидно, подставныя, такъ какъ между сочиненіями указанныхъ отцовъ церкви не находится ничего соотвѣтственнаго. Только въ одномъ Словѣ Григорія Богослова проведена краткая параллель между паденіемъ Адама и крестною смертію Спасителя, между древомъ познанія добра и зла и древомъ креста; а въ стихахъ того-же отца церкви замѣчено, что Сивилла прославила крестъ Христовъ. Съ другой стороны въ Словѣ о крестѣ, приписанномъ Северіану Габальскому, говорится, что жезлъ, которымъ Моисей раздѣлилъ море и извелъ воду изъ каменной горы для Іудеевъ, былъ прообразомъ креста и распятаго на немъ Спасителя [2]). Эти подробности могли быть внѣшнимъ поводомъ — обозначить именами извѣстныхъ церковныхъ писателей два извода крестной легенды. Я полагаю, что такимъ-же внѣшнимъ сближеніемъ слѣдуетъ объяснить и имя Аѳанасія, на котораго ссылается, какъ на свой источникъ, Готфридъ изъ Витербо:

каетъ къ Слову объ Адамѣ и исповѣданіи Еввы) = № 4; Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о ветхозавѣтныхъ лицахъ и событіяхъ по ркп. соловецкой библіотеки, стр. 96—100 (= № 5); А. Поповъ, Первое прибавленіе къ описанію ркп. и каталогу книгъ церковной печати библіотеки А. И. Хлудова, стр. 63—67 = № 6; букурештскій сборникъ, описанный у Hăsdeŭ, Cărtile poporane, стр. 182 слѣд., №№ 4—7 (по списку г. Сырку) = № 7. — Указанія на другія рукописи см. у Порфирьева, l. c., стр. 47 (соловецкіе сборники); въ Описаніи ркп. Соловецкаго монастыря, ч. I, № 382, л. 167 слѣд.; у Бычкова, Описаніе славянск. и русск. рукописныхъ сборниковъ Имп. Публ. библ., вып. II, стр. 264—5, № LVI. — Текстъ сообщается по № 2 (XV вѣка) съ указаніями на варьянты.

[1]) Напечатанъ въ Пам. старинн. русск. лит. III, стр. 82—3 (№ 1); у Порфирьева, l. c., стр. 101—103 (№ 2), стр. 227 (изъ Палеи, безъ имени Северіана). Указанія на другія рукописи см. у Порфирьева, l. c., стр. 49; Попова, Описаніе ркп. и т. д. Хлудова, стр. 217, 481; Бычкова, l. c. № LVII.

[2]) Порфирьевъ, l. c. 48—9.

Narrat Athanasius quoniam Noe patriarcha
filiolos genuit binos egressus ab archa;
ex quibus Jonitus tunc erat astrologus и т. д. [1]).

Этотъ Jonitus (Hionitus, Hiontus) = Монитонъ, Мунтъ (= Симъ), о которомъ мы скажемъ дальше, достаетъ изъ рая «plantas arboreas tres»: будущее древо креста. — Въ «Написаніи Аѳанасія мниха Ерусалимскаго къ Панкови о древѣ разумнѣмъ добру и злу» [2]) — приводится «великии Афанасии» въ свидѣтельство того, что «древо разумное», т. е. крестное древо легенды, было не виноградное, а смоковница. Тамъ и здѣсь, можетъ быть, имѣется въ виду одно и то-же лицо.

Слѣдующій далѣе разборъ имѣетъ главнымъ образомъ въ виду Слово, приписанное Григорію, къ чему естественно примкнетъ анализъ сказанія Северіана. На сколько первый памятникъ является синкретическимъ сводомъ легендъ, первоначально самостоятельныхъ выраженій крестной саги, — это вопросъ, ставящійся самъ собою.

I.

Когда Господь насаждалъ рай, Сатанаилъ похищалъ отъ всѣхъ сѣмянъ и сѣялъ ихъ среди рая. «Рё Гь҃: Тȣ̈ буд азъ и телѡ̀ моё, и буйдеть тебѣ на прогнанїе. йзышьдшиже вьнь Сатанайль й рё: Гй, блвы єлико насадихѡм. Бь҃ рё: Тоӱ ѥсмь азъ посрѣд

[1]) Meyer, l. c. 112.

[2]) Пам. старинн. русск. лит. III 84—5; сл. Архим. Леонида, Посланіе Іерусалимскаго монаха (болгарина) Аѳанасія о древѣ познанія добра и зла къ нѣкоему болгарскому книжнику Панько, XIV вѣка (Моск. Епархіальныя вѣдомости, 1870 г. № 3). Древнѣйшій, не изданный доселѣ, текстъ этой статьи, находится въ Новгородской Кормчей XIII вѣка (до 1283 г., либо позже 1284 г.). Сл. Древніе памятники русскаго письма и языка (X—XIV вѣковъ), изд. И. И. Срезневскимъ, 2-ое изданіе, стр. 143.

раꙗ. егда иде Сатанаиль да видить дрѣво своѐ еже насади, тогда почрьнѣнь бы діꙗволь и дрѣво его изгна из раꙗ. Дрѣво израстѣ на три стльпы: единь стльпь Адамь, а друзы стльпь Ев'ва, трети стльпь посрѣд самь Гь. Да егда сьгрѣшы Адамь и Ев'ва, тогда паде Адамова чь вь рѣку Тыгрь и изнѣ его, а Ев'вина че въ раи. Да егда бы потопь на водѣ потопе изыде. йсыше потопь, дрѣво ѡста при мер'стѣ рѣцѣ» [1]).

Въ дальнѣйшемъ пересказѣ мы выдѣляемъ исторію каждой части райскаго дерева, такъ какъ въ изложеніи статьи послѣдовательность нѣсколько спутана.

1) *Адамову часть* «изнесе тыгрь река изь раꙗ (№ 6: аггль..., вложи в рѣку рекомую Тигръ. і изнесе в землю мадіамьскую). и стоꙗше на пѣс'це. егда хотеше Сить помѣнути ѿца своего Адама и каза ему аггль дрѣво и сьтвори ѡгнь на рѣце рекоми Илои (№№ 3, 4, 7: Илои; № 1: Нилои; № 6: Нилъ; ркп. Имп. Публ. Библ. № LVI: Лои; № 5: Инитъ) и сьтвори помѣнь ѡцу своему. и ту будеть ѡгнь неоугасими до вѣка. и вь едино горить непрѣстано, и лютыѥ ѕвѣріи стрегуть огнь. Да егда сьгрѣши Лѡть и прииде кь Авраму на покааніе, егда чю Аврамь, оужасень бы вѣліко, и поусти Лѡта да погибнет: иди и принеси ѡгнь, еже е въ Вівилоне рѣце (№ 4: Илои; № 5: Нилъ; № 6: Илъ; № 7 и ркп. Публ. Библ. № LVI: Лои). Пошьд Лоть и (ѡ)брете ѕвѣріе спеще и вьзеть .г. главнии и принесе кь Авраму. и виде Аврамь и почудисе, и заповѣда ему посадити их на горници места и поліваты водою; да егда порастуть главны, тогда си прость ѿ того грѣха. Вода бо бе далече. .г. на днь доносеше и поліваше. Тако жде же изыдоше и прорастоше глав'ніи, изыде древо пречуд'но и прѣкрасно ѕѣло» (№ 6: в земли Мадіꙗмстеи) [2]). Впослѣдствіи, когда Соломонъ началъ искать «дрѣво, да покриеть црквь,.... иде на дрѣво, иже бѣ ѿ главны и бѣше бо ту нарѡд многь

[1]) № 2; сл. №№ 4, 5, 7.

[2]) № 2; сл. №№ 1, 3, 4, 5, 6, 7.

вьсеˣ .,г҃. люды҃, е̉же вѣрувaху въ дрѣво́. То̀ бо́ дрѣво т҇ораше чюᵈ велїе. и̓ вьсы҃ мнѣху *на то́м' се хоще́ть распетѝ Гъ҃*. е̉гᵈа хотеше дрѣво́ посеш'ти Соло́монь, лю̀дїе не даваху е̓му: о̓ Соло́моне, не дамо тебѣ́ по́сеш'ти дрѣво̀ живот'ное; гᵈе вѝдѣ ты҃ .г҃. главны҃ прораслы҃ и̓ чюдо̀ вѣлїе да творeть, и̓ мнозы҃ ѿбрѣтаю̀ть ѿ него сп҃нїе, *по́неже на́ нѣ҃ ра́спет'се Гъ҃*. (№ 6: то҃ е̓сть дре́во спасе́нїе ми́ру̀, и҃ просвѣщенїе те́мнымъ. ѿ Соло́моне, то҃ дре́во е̓сть разруше́нїе а̓ду, и҃звести́ а̉да́ма и҃ вса̑ пр҇рки. ѿ Соломоне, не посѣца́и дре́во е̓же возрасти́тъ ми́ру плоᵈ животенъ). Со́ломо́нь мно́зи по́разы҃ и̓ посече дрѣво и̓ принесе въ і̓ерл҃мь. Людїе вѣруваше вь дрѣво̀, сьбраше всѝе древоу̀ и̓ принесо́ше въ і̓ерл҃мь, плачю̀ще и̓ по́зираю̀щѐ на́ дрѣво̀. и̓ при́несе Соло́монь дрѣво кь црк҃вы, и̓ не приесе гᵈе хо̀теху по́ставїты҃ е̓го̀. и̓ печале̑' бы҃ Со́ло́монь. Чю̀ и̓ Сивила ѿ дрѣве и̓ прииде видѣти и̓ седѣ на́ дрѣве, и̓ о́горе е̉и́ задны҃ца. То́гᵈа Сивила ре҃: *ѿ тръклѣто́е дрѣво́*! Вьсѝ лю̀дїе е̓диноглас҃но вьзупи́ше: *ѿ трьбл҃жен'ное дрѣво́, на нем'же ра́спнет'ся Гъ҃*. (№ 6: людїе же вѣ̀рую̀щий во̀ древо е̉диногла́спо вопїахоу, гл҃юще· ѿ требл҃же́нное дре́во. Соло́монъ же та́ко же вопїа̑ше). Такожᵈе и̓ въз'ᵈвиже Со́ломонь дрѣво къ црк҃вы и̓ приклони»[1]). — *Позднѣе на этомъ деревѣ распяли «разбойника вѣрнаго»*.

Фабрицій [2]) нашелъ отдѣльный пересказъ этой повѣсти въ одномъ спискѣ хроники Глики: когда Авраамъ узналъ о паденіи Лота съ дочерьми, то, глубоко пораженный этимъ проступкомъ, онъ «ἐξαπέστειλεν αὐτὸν εἰς τὰ μέρη τοῦ ποταμοῦ Νείλου ἐπαίρειν ἐξ αὐτοῦ ὡς δῆθεν δαλοὺς τρεῖς, τῇ δ' ἀληθείᾳ, ἵνα θηριόβρωτος γένηται καὶ ἐξιλεώσας τὸ ἁμάρτημα. Ὁ δὲ Λὼτ ταχυδρομήσας, οἰκονομίᾳ Θεοῦ προσήνεγκε τῷ Ἀβραὰμ δαλοὺς τρεῖς, ἤγουν ἐκ κυπαρίσσου, ἐκ πεύκου, καὶ ἐκ κέδρου. Καὶ θαυμάσας ὁ Ἀβραὰμ ὅτι διεσώθη ἐκ τῶν θηρίων ἀλώβητος, ἐδόξασε τὸν Θεόν. Ἀνελθόντες δὲ

---

[1]) № 2; сл. № 4, 5, 6, 7.

[2]) Cod. Vet. Test. I p. 428—431; сл. Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія о верхозавѣтныхъ типахъ и событіяхъ, стр. 114.

ἀμφότεροι μετὰ τῶν δαλῶν εἰς τὸ ὄρος, ἔπηξεν αὐτοὺς ἐπὶ πέτραν ὁ Ἀβραὰμ χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, πλησίον δὲ, ὡς φέροντας σχῆμα τρίγωνον, προσέταξε δὲ τῷ Λὼτ ἀπέρχεσθαι καὶ ἀντλεῖν ὕδωρ ἐκ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ποτίζειν αὐτὰ καθ' ἡμέραν. Ἀπεῖχε δὲ τὸ ὄρος ἐκ τοῦ Ἰορδάνου ὡσεὶ μίλια κ΄δ. Ἐντὸς δὲ μηνῶν τριῶν ἐβλάστησαν οἱ δαλοί. καὶ κατελθὼν ὁ Λὼτ ἐξεῖπε τοῦτο τῷ Ἀβραάμ. Καὶ ἀνελθόντες ἰδεῖν τὸ γεγονὸς, εὕρησαν, ὅτι ἡνώθησαν οἱ τρεῖς δαλοὶ καὶ εἰς ἓν ἐγεγόνεισαν, αἱ ῥίζαι δὲ μόναι ἐναπελείφθησαν ὡς καὶ ἐφυτεύθησαν κεχωρισμέναι. Ἰδὼν δὲ Ἀβραὰμ τὸ γεγονὸς ἐν τοῖς ξηροῖς ξύλοις, πεσὼν προσεκύνησε τῷ Κυρίῳ καὶ εἶπε· τοῦτο δὲ τὸ ξύλον ἔσται ἁμαρτίας ἀπόφασις. Τὸ δὲ ξύλον εἰς μέγα δένδρον ἐγένετο, διαρκέσαν αὐτὸ μέχρι καὶ τῆς βασιλείας Σολομῶντος. Ἔλαβε δὲ πληροφορίαν ὁ Ἀβραὰμ περὶ τῆς ἁμαρτίας τοῦ Λώτ. Ὅτε δὲ ὁ ναὸς τῶν Ἱεροσολύμων ἐκτίζετο, μετὰ τῶν ἄλλων ἐξεκόπη καὶ αὐτὸ τὸ δένδρον, καὶ πελεκηθὲν ἔκειτο ἀργὸν ἐν τῷ ἱερῷ, οἰκονομίᾳ καὶ τοῦτο Θεοῦ. Ὅτε δὲ ἔμελλε παθεῖν τὸ ὑπερ τοῦ κόσμου σωτήριον πάθος ὁ Χριστὸς καὶ Θεὸς ἡμῶν, ἐσταυρώθη ἐν αὐτῷ παρὰ Ἰουδαίων».

Подобная этой греческая легенда напечатана была Гретсеромъ по ркп. XIV—XV вв.; она является эпизодомъ сказанія объ обрѣтеніи честнаго креста царицей Еленой [1]); имени Лота нѣтъ.

«Ζητοῦσι δὲ τινες, πόθεν ἄρα τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ γέγονεν, καὶ ἐν ποίῳ τόπῳ καὶ πῶς, τριμερὶς ἡ σύγκρισις αὐτοῦ ἐστι, καὶ ἀναμεμιγμένας ἔχει τὰς τῶν τριῶν ξύλων οὐσίας, πεύκης λέγω καὶ κέδρου καὶ κυπαρίσσου, καὶ πῶς εὑρέθη κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ Κυρίου σταυρώσεως· καὶ ἡμεῖς μὲν, ὦ πνευματικοὶ ἀδελφοὶ, πανταχοῦ τῆς ἀληθείας φροντίζοντες φαμὲν, ὡς οὐδενὸς φιλοθέου ἀνδρὸς ἱστορίαν ἠκούσαμεν λέγοντός τι περὶ τούτου, πλὴν ὅτι ἐν Βηρίτῳ καταχθέντων ἡμῶν παρά τισι χριστιανοῖς, καὶ ἐπὶ συντυχίας τῆς ζητήσεως ταύτης ὑφ' ἡμῶν προηγμένης, ὑπεδείχθη ἡμῖν ἐπιστολὴ ἑβραίου

---

[1]) J. Gretseri, Opera omnia, t. II, p. 429—436; сл. t. I, p. 6 и Leonis Allatii, Συμμίκτα, I, p. 227—29, 230—231.

τινὸς ἀρχέου πρός φίλον αὐτοῦ γνήσιον πεμφθεῖσα ἔρευναν καὶ αὐτοῦ τοῦ ξύλου ποιουμένου, ἥτις οὕτω περιεῖχε. δύο ποταμοὶ ἐν Παλαιστίνῃ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἑνούμενοι, ὅ τε Ἰὸρ, καὶ ὁ Δάνης, ἕνα ποταμὸν τὸν Ἰορδάνην ἀποτελοῦσιν, ἀπό τε τῆς ἑνώσεως τῶν ὑδάτων, ἀπότε τῆς συνθέσεως τῶν ὀνομάτων τὴν κλῆσιν κληρωσαμένου τοῦ ποταμοῦ. μεταξὺ οὖν τῆς ἑνώσεως τῶν ποταμῶν πλησίον δηλαδὴ τῶν δύο μίξεως διερχομένῳ τῷ τότε χρόνῳ τοῦ μεγάλου Ἀβραὰμ, ἐγένετο εὑρεῖν αὐτὸν τινὰ σκηνικὸν κτηνοτρόφον ὀδυρόμενόν τε καὶ στένοντα ἐπὶ ἀτόπῳ ἁμαρτήματι. Πρὸς ὃν ὁ μέγας Ἀβραὰμ, εἰ βοῦλει, φησὶν, ἀδελφὲ, τὸ θεῖον ἐξιλεώσασθαι, τρεῖς δαλοῦς ἔνεγκέ μοι, τούτου δὲ γενομένου καὶ ὡς ἀπὸ ἡμίσεως σταδίου τῶν ἀμφοτέρων ποταμῶν ὑποχωρήσαντος τοῦ Ἀβραὰμ, θεὶς αὐτοὺς κατὰ τρίγωνον σχῆμα, ὡς διΐστασθαι ἀπ' ἀλλήλων ὀργυιᾶς μιᾶς, φησὶν, ἐφ' ἑκάστην ἡμέραν ἕκαστον τῶν δαλῶν ποτίζειν ὀφείλεις ἀνὰ στάμνους τεσσαράκοντα, ἄχρις οὗ ῥιζωθέντες οἱ δαλοὶ ζωοθῶσι, γινώσκων ἔσομαι ὡς εὐίλατος θεός σοι ἐστίν. εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ πάλιν ὄψομαί σε, καὶ τὰ προσήκοντα διδάξω. ὁ δὲ τὸ προστεττόμενον ἐποίει, καὶ τῶν τεσσαράκοντα ἡμέρων πληρουμένων οἱ δαλοὶ ἀνέφυον, καὶ αὐτὸς ζωοπυρισθεὶς πρὸς τὸν μέγαν Ἀβραὰμ ἐπὶ τὴν δρῦν ἀπῄει, τούτους τοὺς τρεῖς δαλοὺς βλαστήσαντας εἰς ἀμφότερον ἑνωθῆναι λέγεται, καὶ τὰς μὲν ῥίζας διακεχωρισμένας ἔχειν, καὶ τὰς κορυφὰς ὁμοίως ἀπ' ἀλλήλων διεστηκύιας, τὸ δὲ τῆς μέσης ἅπαν ἓν εἶναι καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον, μὴ δ' ὁποσοῦν ἓν τοῦ ἑτέρου χωρισθῆναι δυνάμενον.

Τινὲς δέ φασι τὴν ῥάβδον Ἐλισσαίου εἶναι, δι' ἧς τὰ ἄλμυρὰ ὕδατα πότιμα ἐγένετο, ἀλλὰ ἡ μὲν ῥάβδος ἓν ξύλον, καὶ ἑνὸς εἰδοὺς ἀπεδείκνυτο; τὸ δὲ τοῦ σταυροῦ τρία ἐμφαίνει. ὅθεν δῆλον κακῶς ὑπειληφέναι τοὺς οὕτω λέγοντας. τοῦτο τὸ ξύλον ὡραῖον πάνυ γινόμενον καὶ ἐν τῇ τοῦ ναοῦ Σολομόντος κατασκευῇ τοῖς τεχνίταις ἀρέσαν ἐκόπη καὶ εἰς τὸν ναὸν εἰσενεχθὲν, κάτω μὲν κείμενον τῷ μήκει ἀποφέρον ἦν, ἐν δὲ τῇ στέγῃ ἀναβιβαζόμενον κατὰ πολὺ τῶν τειχῶν ἐλείπετο. διὸ καὶ κατεβιβάζετο. τῆς οὖν ὡραιότητος τοῦ ξύλου ἀντεχόμενος λίαν ὁ Σολομὼν, καὶ μὴ θέλων αὐτὸ ἀνενέργητον καταλειφθῆναι, πάλιν μετρεῖ, καὶ αὐτῷ τῷ μήκει ὑπερέχον ἦν, ὡς δὲ ἀναβιβασθὲν πάλιν κόλοβον εὑρέθη. ἔγνω δὲ ὁ Σολομὼν θείας προνοίας

ἔργον εἶναι τὸ γινόμενον, ὅθεν καὶ ἔνδον τοῦ ναοῦ αὐτίκα κατατίθησιν εἰς παρατυγχανόντων ἀνάπαυσιν. — Ἀπαρτισθέντος δὲ τοῦ τοιούτου ναοῦ καὶ τοῦ βασιλέως Σολομόντος τὰ τούτου κάλλη τῇ Ἐρυθραίᾳ Σιβύλλῃ πρὸς θαῦμα ὑποδεικνύντος, καὶ ἐν τῷ εἰρημένῳ ξύλῳ καθεσθῆναι σὺν αὐτῷ παρακελευομένου, αὐτὴ προφητικοῦ χαρίσματος ἔμπλεως οὖσα, τὴν μὲν καθέδραν ἀντείπατο, πρὸς δὲ τὸ ξύλον ἔφησεν· ὦ τρισμακάριστον ξύλον ἐν ᾧ κτανθήσεται Χριστὸς ὁ βασιλεὺς καὶ κύριος. Τούτων τῶν ῥημάτων κατήκοος γεγονὼς ὁ βασιλεὺς, εὐθὺς ἵστησιν αὐτὸ ὄρθιον κατὰ ἀνατολὰς, καὶ περιβάλλει αὐτῷ τριάκοντα στεφάνους ἐξ ἀργύρου καθαροῦ. ἵστατο οὕτως τὸ ξύλον μέχρι τοῦ καιροῦ τῆς Ἰησοῦ σταυρώσεως. καὶ τούτους φασὶ τοὺς στεφάνους αἰτῆσαι τὸν τούτου μαθητὴν, ὃς καὶ προδέδωκεν αὐτὸν τοῖς πατράσιν ἡμῶν, ὡς λοιπὸν τούτων ἀναφαιρεθέντων πάλιν γυμνὸν κεῖσθαι τὸ ξύλον καὶ ἀνενέργητον, ὅθεν καὶ διὰ τὸ ἄχρηστον αὐτοῦ οἱ τὸν σταυρὸν ὀφείλοντες κατασκευάσαι τέκτονες, τοῦτο αἰτησάμενοι, τὸ διὰ τῆς Σιβύλλης προῤῥηθὲν ἐβεβαίωσαν».

Гретсеровскую повѣсть, либо сходную съ нею, имѣлъ въ виду Ласпопулъ, пересказывая въ общихъ чертахъ преданіе о Лотѣ: какъ, по совѣту Авраама, онъ посадилъ на горѣ головни кедра, сосны и кипариса, которыя поливаетъ; онѣ чудесно сростаются въ дерево, привлеченное впослѣдствіи, но неуспѣшно, къ постройкѣ Соломонова храма. Здѣсь оно и лежитъ, не портясь, до времени распятія [1]).

Существенно сходно съ греческими отдѣльное сказаніе о крестѣ, ходящее у насъ подъ именемъ Северіана Габальскаго; локализація на *Іорданѣ* сближаетъ её съ разсказомъ Гретсера и Глики, который съ своей стороны роднится съ нашимъ апокрифомъ именемъ *Лота*. Источникомъ названо, какъ и у Гретсера, «посланіе нѣкоего Жидовина древняго къ другу нову усердну», видѣнное «въ Виритѣ» [2]).

---

[1]) Λασπόπουλος, Ὄλυμπος καὶ οἱ κατοῖκοι αὐτοῦ. Ἤθη καὶ ἔθιμα Λυτοχώρου, въ Παρνασσός, т. 6, вып. 5, стр. 397.

[2]) Текстъ сообщается по № 1 (сл. выше, стр. 369, прим. 1).

«Двѣ рѣцѣ въ Палестинѣ суть, вкупѣ смѣшени, иже Иоръ и Данъ, и едину рѣку совершаютъ *Іорданъ*, и отъ соединенія водъ, отъ сложенія имянъ ихъ нареченіе пріятши рецѣ[1]). Посреди убо соединенія рѣкъ, близъ явѣ двоихъ смѣшеніихъ обходящу во онъ годъ великому Авраамоу, бытъ обрѣсти ему нѣкоего мужа (Лота)[2]), горко рыдающа и плачюща; егоже великій вопросивъ, слыша тягость исповѣдающа грѣха и безмѣстіе сотворенныхъ, къ нему же великій Авраамъ рече: «аще хощеши, брате, божественое умолити, три главня принеси ми». Авраамъ садитъ ихъ «по образу триуголну, якоже есть растоятися коейждо отъ другія по единому растягу сажени. И заповѣда ему, рече: до м҃ дній напояти, на кійждо день по .д҃. (или: .м҃.) мѣръ куюждо отъ главней, да аще въ четыредесятъ дней оживятся и вскоренятся главни, вѣдомо буди, яко умилилътися есть Богъ на тя». Главни разцвѣли «и мало отъ земля возвысившася во особствіи каяждо, тако же во едино совокупишася вси тріе къ высотѣ и въ равности красно растяху; коренію же по обычею растоящуся и верху же единовидно растуще, въ мале вершіемъ пообобно коемуждо являтися. И бѣ дивно зримое: тріе отъ корене зрятся, тріе верси, среда же единорасленa». — Это дерево срубаютъ для постройки Соломонова храма, но какъ ни ладили его, оно оказывалось то слишкомъ коротко, то длинно. Царь велѣлъ положить его «къ покою прилучающимся въ церкви, яко бесѣду»; на неё приглашаютъ сѣсть царицу южскую *Сивиллу*, но она отказалась и, исполнясь пророческаго духа, сказала: «О треблаженное древо, на немъже распнется Христосъ, царь и Господь». Услышавъ это, царь велитъ поставить «праведное древо къ востокомъ» и обложить его тридцатью вѣнцами изъ чистаго серебра, по тридцати серебря-

---

[1]) Сл. ту-же подробность у Свиды, a. v. Iordanes, у Кедрина; въ путешествіяхъ Ѳеодосія, Виллибальда и друг.

[2]) Такъ у Порфирьева Апокр. Сказанія (текстъ), стр. 227; сл. ib. стр. 101 прим. 3 и въ Изслѣдованіи, стр. 113, прим. 1. (указаніе на ту-же статью въ одной синодальной рукописи). Тамъ и здѣсь — безъ имени Северіана.

никовъ каждый. Впослѣдствіи одинъ изъ этихъ вѣнцовъ (= 30 серебряниковъ) отданъ былъ Іудѣ, а во время распятія изъ дерева сдѣлали крестъ Спасителю.

Къ текстамъ, собраннымъ выше, присоединяются нѣсколько показаній путешественниковъ къ святымъ мѣстамъ Палестины. Анонимъ у Алляція [1]) говоритъ: «ἐρχομένου σου εἰς τὴν Ἱερουσαλὴμ εἰς μιλία β' εἶναι τὸ μοναστήριον τοῦ τιμίου Σταυροῦ, καὶ ἀποκάτω εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν εἶναι ὁ τόπος, ὁποῦ ἐφύτευσεν τοὺς τρεῖς δαλοὺς ὁ Λώτ, καὶ ἐγινήσαν δένδρη. Αὐτὸ τὸ δένδρον ἔκοψαν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἐποίησαν τὸν σταυρόν, καὶ ἐσταύρωσαν τὸν Κύριον τῆς δόξης». Разумѣется *Иверскій монастырь*, «ἧς τῆς περιγραφῆς ἐντὸς τοῦ τιμίου Σταυροῦ τμηθῆναι λέγεται ξύλον» [2]), что подтверждаетъ и авторъ старофранцузскаго описанія Іерусалима [3]), и Зосима: «оттуду поидохъ въ монастырь Иверскій, идѣже усѣчено древо Кресту Господню; то бяше мѣсто подъ престоломъ, еже знати и донынѣ» [4]). Грузинскій епископъ Тимоѳей, посѣтившій Іерусалимъ въ 1755 году, сообщаетъ по этому

---

[1]) J. Allatii Συμμίκτα, I: Ἀπόδειξις περὶ Ἱεροσολύμων p. 95—6.

[2]) Сл. l. c. Ioh. Phocas, p. 37.

[3]) Tobler, Descriptiones Terrae Sanctae ex Saec. VIII—XV p. 216 (La citez de Iherusalem).

[4]) Сахаровъ, Сказанія VIII, стр. 66. Сл. то-же въ путешествіи Іеродіакона Іоны, l. c., стр. 166. — Алляцій въ своей Epistola de lignis S. Crucis (l. c. p. 224 слѣд.) компилировалъ некритически изъ разныхъ источниковъ, между прочимъ изъ Готфрида изъ Витербо и текста, сходнаго съ Fioretti della Bibbia. Согласно съ послѣдними онъ разсказываетъ, что сынъ Ноя, Lerico (sic), посадилъ въ пустынѣ три вѣтви, выросшія изъ рта Адамова. «Sic ex ore eradicatos, in solitudine plantavit prope Hierusalem, ubi nunc est *Iberorum monasterium, vocantque Crucem:* plantavitque separatim diversis ac variis locis. Illi postmodum, ita procurante Numine, in unam coaluerunt arborem, nullo signo divisam, eamque ingentem effecerunt: foliis tantum varietas discernebatur, cum haec cedrinis, alia pineis, alia cupressinis assimilarentur» и т. д. Сборный характеръ Алляціева пересказа заставляетъ сомнѣваться, чтобы сообщенныя подробности отвѣчали какой нибудь *дѣйствительной* редакціи сказанія.

поводу и легенду о Лотѣ: мѣсто, на которомъ построенъ *монастырь Св. Креста*, то самое, гдѣ Лотъ посадилъ три дерева: сосну, кедръ и кипарисъ, дабы узнать, будетъ-ли ему прощено его грѣхопаденіе. Деревья срослись въ одно; впослѣдствіи его срубилъ Соломонъ для храма, но оно оказалось лишнимъ и съ тѣхъ поръ лежало у стѣны, и на него, бывало, садились люди; на немъ впослѣдствіи распяли Христа, но пень отъ этого дерева виденъ и теперь подъ престоломъ храма св. Креста[1]). — Легенду о головняхъ Лота могъ слышать Василій Гогара, если я вѣрно истолковалъ его намекъ: «Да по *обону страну Іордана*, противъ того мѣста, гдѣ мы купались, *на мѣстѣ томъ курится таже безпрестани, и сказали, что де туто Лотъ былъ*»[2]).

Соображая отношенія *отдѣльныхъ* разсказовъ о древѣ Лота къ легендѣ того-же содержанія, *включенной* въ Слово Григорія, укажемъ прежде всего на различіе въ пріуроченіи: въ первыхъ дерево служитъ распятію Христа, во второй — вѣрнаго разбойника. Я полагаю первое пріуроченіе болѣе древнимъ: когда легенда съ подобнымъ окончаніемъ была принята въ сводъ Слова, гдѣ орудіемъ Христова распятія являлось другое дерево, она по необходимости измѣнила свое примѣненіе, и ея древо стало служить другой цѣли: на немъ, взрощенномъ *раскаявшимся* грѣшникомъ, будетъ распятъ *покаявшійся*, вѣрный разбойникъ.

Эта бо̀льшая внятность символизма, едва-ли не указывающая на сознательный подборъ, сближаетъ нашу легенду, въ редакціи Слова, съ небольшой группой, преимущественно славянскихъ разсказовъ, развивающихъ извѣстную тему о разцвѣтаніи головни, какъ признакѣ, что покаяный искусъ грѣшника (разбой-

---

[1]) Сообщеніи проф. Цагарели.

[2]) Сахаровъ, l. c. p. 119. «Мужіе и жены и всѣ купались (въ Іорданѣ) въ рубашкахъ». Оттуда въ былинахъ о Василіи Буслаевѣ наказъ ему, не купаться нагимъ тѣломъ въ Іорданѣ: наказъ, который онъ преступаетъ.

ника, кровосмѣсителя) угоденъ Господу. У насъ разсказывается[1])

---

[1]) Аѳанасьевъ, Нар. русскія легенды № 28 и примѣчанія (сл. его-же Поэт. воззрѣн. II, 508); Кулишъ, Записки о южной Руси I, 309—11; Шейковскій, Бытъ Подолянъ т. I, в. 2 (Кіевъ 1870), стр. 62 слѣд.; Драгомановъ, Малор. нар. преданія и разсказы, стр. 130—132; Повѣсти и преданія народовъ славянскаго племени, изд. И. Боричевскимъ, стр. 130—5; Wojcicky, Klechdy I, 174, 205; Kulda, Moravské Národní pohádky etc. № 117; сл. Prima Sobotky, Rostlinstvo v národním podání Slovanském, стр. 143; Schmaler, Volkslieder der Wenden in der Ober- und Nieder-Lausitz, II, стр. 176—8; Wilibald von Schulenburg, Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald, p. 60—1; Schleicher, Litauische Märchen, p. 75—79; Grimm, Kinder- und Hausmärchen (Kinderlegenden № 6); Schott, Walachische Märchen № 15 и др. Библіографію западныхъ легендъ, болѣе или менѣе сюда относящихся, но далеко не полную, см. между прочимъ у Liebrecht'а, Des Gervasius v. Tilbury Otia Imperialia, p. 112 прим. 40[a]. Чудесно разцвѣтающее дерево является показателемъ невинности заподозрѣннаго либо казненнаго неправедно (сл. Vernaleken, Mythen und Bräuche d. Volkes in Oesterreich, p. 117—119 и Germania V, 125; Zs. für Deutsche Mythol. I, 34: Der Weissdorn; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, I, стр. 462—3, 465, №№ 647—9, 652 и др.), либо знаменіемъ угоднаго Богу покаянія (сл. полустертый мотивъ въ старофранцузской легендѣ у Tobler'а, Eine handschriftliche Sammlung altfranz. Legenden, въ Jahrb. f. rom. und engl. Literatur, VII, p. 408—9), либо, наконецъ, плодомъ смиреннаго послушанія. Такъ въ пересказѣ Гервасія, со ссылкой на Постуміана: аббатъ налагаетъ на послушника искусъ: поливать сухую вѣтку (storacinam virgam), воткнутую въ землю, пока она не дастъ ростковъ. На третій годъ чудо совершается; послушникъ «aquam *a Nilo* per duo ferme milliaria humeris quotidie convehebat»...; «ego, inquit Posthumianus, ipsam ex illa virga arbusculam, quae hodie *intra atrium monasterii est*, ramis virentibus vidi». Либрехтъ не замѣтилъ, что Гервасій дословно передалъ разсказъ Сульпиція Севера (Dialog. I. c. 13), слышанный имъ отъ Постуміана, лично посѣтившаго египетскихъ пустынножителей. Сл. Migne, Patrol. lat. LXXIII: De Vitis patrum, lib. IV: Excerpta ea Severo Sulpicio et Cassiano, c. XII, p. 823—4; слич. ib. c. XXVI подобный же искусъ послушанія, наложенный аббатомъ на блаж. Іоанна, но имъ-же остановленный по истеченіи года (изъ Cass. lib. IV Instit., c. 24), тогда какъ древній Патерикъ разсказываетъ сходно

про бѣднаго парня, нашедшаго на горѣ котёлъ полный золота. Три раза онъ наклоняется къ нему, два раза чей-то голосъ остерегаетъ его не трогать и наконецъ говоритъ: коли хочешь получить это золото, такъ ступай домой и сдѣлай напередъ грѣхъ съ родной матерью, сестрою и кумою. — Невеселымъ вернулся парень домой, мать его выспросила, подговорила дочь и куму; подпоили они парня, а пьяному море по колѣно. Когда протрезвился онъ и узналъ, какой грѣхъ сотворилъ невольно, не захотѣлъ брать и золота: «я бы теперь послѣднюю рубаху отдалъ, только-бъ грѣха избыть». И вотъ онъ идетъ, куда глаза глядятъ, никто не въ состояніи сказать ему, какъ замолить его грѣхи; съ отчаянія онъ пустился въ разбой: кто не отвѣтитъ на его вопросъ, какъ замолить ему грѣхи, того онъ тотчасъ убивалъ. Одинъ скитникъ взялся наложить на него эпитимію; только снесетъ-ли онъ её? «Что знаешь, то и приказывай, хоть каменья грызть зубами — и то стану дѣлать»! Взялъ скитникъ горѣлую головешку, повелъ разбойника на высокую гору, вырылъ тамъ яму и закопалъ въ ней головешку. «Видишь, спрашиваетъ онъ, озеро?» А озеро то было внизу горы, съ полверсты эдакъ. «Вижу», говоритъ разбойникъ. «Ну, ползай же къ энтому озеру на колѣнкахъ, носи оттудова ртомъ воду и поливай это самое мѣсто, гдѣ зарыта горѣлая головешка, и до тѣхъ таки поръ поливай, покудова ни пуститъ она отростковъ и не выростетъ отъ нея яблоня. Вотъ когда выростетъ отъ нея яблоня, зацвѣтетъ да принесетъ сто яблоковъ, а ты тряхнешь её, и всѣ яблоки упадутъ съ дерева на земь:

съ Постуміаномъ: Іоаннъ Коловъ удалился въ скитъ къ одному Ѳивскому старцу, который, посадивъ сухое дерево, велитъ подвижнику каждый день поливать его водою, пока не принесетъ плода. Вода-же была далеко отъ нихъ, такъ что Іоаннъ уходилъ за нею съ вечера и возвращался къ утру. Послѣ 3-хъ лѣтъ дерево принесло плодъ. И старецъ, взявши плодъ его, принесъ въ собраніе братій и сказалъ братіи: возьмите, вкусите плодъ послушанія (Древній Патерикъ, перев. съ греческаго. Москва 1874, гл. 14, § 4, стр. 304—5).

тогда знай, что Господь простилъ тебѣ всѣ твои грѣхи». Сказалъ скитникъ и пошелъ въ свою келью спасаться по прежнему. Тридцать лѣтъ ползалъ разбойникъ къ озеру, таская воду во рту и поливая головешку; дорогу онъ пробилъ колѣнками по поясъ глубины. Наконецъ головня дала отростокъ; прошло еще семь лѣтъ, и она выросла въ яблоню, разцвѣла и принесла сто яблоковъ. Тогда пришелъ къ разбойнику скитникъ и увидѣлъ его худаго да тощаго: однѣ кости. «Ну, братъ, тряси теперь яблоню!» Тряхнулъ онъ дерево, и съ разу осыпались всѣ до единаго яблоки; въ ту-же минуту и самъ онъ померъ. Скитникъ вырылъ яму и предалъ его землѣ честно.

Легенды подобнаго рода существуютъ въ Великороссіи, у Мало-и Бѣлоруссовъ, Литвиновъ, Поляковъ, Чеховъ и Лужичанъ. Вездѣ дѣло идетъ о великомъ грѣшникѣ, разбойникѣ; идея кровосмѣшенія не вездѣ выражена; для Лота она существенна: «Λὼτ θυγατρόγαμος γίνεται γαμβρὸς ἑαυτοῦ καὶ πενθερὸς, ὁ πατὴρ ἀνὴρ, καὶ ὁ πάππος πατὴρ, ἑκατέρωθεν τοὺς νόμους τῆς φύσεως ἐνυβρίζων» [1]). На западѣ легенда о кровосмѣсителѣ выразилась цѣлымъ рядомъ фантастическихъ эпитафій, играющихъ такими-же сапоставленіями:

Cy-gist la fille, cy-gist le père,
Cy-gist la soeur, cy-gist le frère,
Cy-gist la femme et le mary
Et si n'y a que deux corps icy [2])

---

[1]) S. Anastasii Sinaitae Quaestiones, въ Migne Patrol. graec. t. 89, p. 669 (Βασιλείου ἐκ τῶν Ἀσκητικῶν). Сл. въ Талмудической легендѣ о бесѣдѣ Соломона съ царицей Савской слѣдующіе вопросы и отвѣты: «Iterum, inquit illa, ego quaeram: Quid hoc est? Foemina dicit filio suo: Pater tuus erat pater meus, avus tuus erat maritus meus, tu es filius meus, et ego sum soror tua. Cui respondit ille: Certe filiae Lothi erant. Сл. W. Hertz, Die Rätsel der Königin von Saba, въ Zs. für deutsches Alterthum, XXVII, p. 4.

[2]) Alessandro D'Ancona, La leggenda di Vergogna. стр. 48—51; Constans, La légende d'Oedipe, p. 120—1.

Лотъ-кровосмѣситель, на *древѣ* котораго распятъ добрый *разбойникъ*, во всякомъ случаѣ не отдѣлимъ отъ *разбойника-кровосмѣсителя*, подобно Лоту взрощающаго чудесное *дерево изъ головни*. Въ одной лужицкой сказкѣ онъ названъ *Вараввой* (Barabas); кровосмѣшенія нѣтъ; грушевый посохъ, воткнутый въ землю, вырастаетъ въ дерево, знаменующее прощеніе и — становящееся *крестомъ* для покаявшаго разбойника, который подъ нимъ и погребенъ [1]).

Возвращаясь еще разъ къ вопросу объ отношеніяхъ отдѣльныхъ легендъ о древѣ Лота къ соотвѣтствующему сказанію Слова, остановимся на нѣсколькихъ частностяхъ.

Въ Словѣ разсказывается, что Сивилла сѣла на святое дерево, и «огоре еи задныца» [2]). О треклятое древо, восклицаетъ

---

[1]) W. von Schulenburg, l. c., стр. 60—1.

[2]) Въ циклическомъ сводѣ крестныхъ легендъ, составленномъ монахомъ Andrius (напеч. Муссафіей, Sulla leggenda del legno della croce p. 202—6) и говорящемъ лишь *объ одномъ деревѣ*, также является *Сивилла*, садится на древо, объята пламенемъ и прорицаетъ о Христѣ. За это Евреи побиваютъ её камнями, заключаютъ въ темницу и впослѣдствіи предаютъ смерти; въ темницѣ ангелъ вѣщаетъ ей, что Господь уготовилъ ей небесный вѣнецъ; отнынѣ ея имя будетъ — Сусанна. — Въ сводной латинской легендѣ, которую до сихъ поръ знали по ея отраженіямъ и текстъ которой напечаталъ Мейеръ in extenso (стр. 131 слѣд.), являются одна за другой двѣ пророчащія жены: сначала дерево положено въ храмѣ; aduenit quaedam mulier *Maximilla* nomine, quae incaute residebat super lignum sanctum, cujus vestes ut stuppae concremari ceperunt, quo igne stupefacta mulier clamauit uoce prophetica: dominus meus et deus meus Iesus! (p. 146). За это Евреи убили её камнями: haec est prima martyr, quae pro Christi nomine subiit martyrium. Далѣе разсказывается, что крестное древо извлекли изъ храма и бросили въ овчую купель; но когда и здѣсь оно продолжало творить чудеса (возмущеніе воды ангеломъ), перебросили въ видѣ мостка черезъ Силоамскій потокъ, черезъ который проходитъ вбродъ *Sibylla regina austri*, не дерзая вступить на святыню и прорицая (стр. 148—9). — Эта двойственность дѣйствующихъ лицъ — принадлежность цѣлой группѣ крестныхъ легендъ, разобранныхъ Муссафіей (l. c. p. 179 слѣд.: «seconda

пророчица, тогда какъ народъ отвѣчаетъ увѣреніемъ, трижды повтореннымъ въ текстѣ, что на томъ древѣ — *распять будетъ Христосъ.* Проклятіе Сивиллы отвѣчаетъ, быть можетъ, удивленію царицы Савской (regina Austri) въ Historia de ligno Crucis[1]), что Соломонъ такъ чествуетъ (крестное) древо: «si sciret Salemon, quid lignum significaret, *nequaquam ulterius illud adoraret*.... hominem talem in eo suspendendum, per quem totum regnum Iudaeorum foret destruendum». Если и Сивилла и народъ видятъ въ древѣ — орудіе будущаго Христова распятія, а на самомъ дѣлѣ на немъ распинаютъ впослѣдствіи вѣрнаго разбойника, то въ этомъ противорѣчіи я вижу слѣдъ свода, не съумѣвшаго удалить признаки древняго пріуроченія. — Замѣтимъ кстати, что восклицаніе, вложенное въ уста народа: «О треблаженное древо!», обыкновенно приписывается *Сивиллѣ* (и отождествленной съ нею царицѣ Савской)[2]), и что это

famiglia», gruppi C и D), указанія котораго пополняетъ отчасти работа Мейера. Прибавлю, съ своей стороны, что въ Cursor Mundi (ed. Morris, II, стр. 513 слѣд.) также являются двѣ пророчащія жены: жена безъ имени (Maximilla латинской сводной легенды) и Сивилла; такъ еще въ греческой легендѣ у Іоанникія Картана: жена безъ имени и царица Савская (сл. Allatii Συμμίκτα, I, стр. 229 и 231). — Эпизодъ о Максимиллѣ Мейеръ (p. 129—130) объясняетъ приблизительно такъ, какъ я истолковалъ его нѣсколько лѣтъ тому назадъ (сл. мои Опыты, II, 1, стр. 248—9): «по однимъ разсказамъ крестное древо было оставлено въ храмѣ; жена пророчица садится на него, и пламя охватываетъ ея платье; она начинаетъ прорицать. Въ другой редакціи дерево служитъ мосткомъ через потокъ, и пророчества вѣщей жены привязаны къ тому обстоятельству, что она не рѣшается перейти черезъ святыню. Когда оба эпизода были связаны въ сводныхъ редакціяхъ, явилась необходимость дать лицамъ, дѣйствующимъ въ томъ и другомъ, различныя имена».

[1]) Meyer, l. c. p. 107.

[2]) Сл. W. Hertz, l. c., p. 19: отождествленіе царицы Савской съ Сивиллой встрѣчается впервые у Георгія Амартола, и черезъ его посредство, у Кедрина и Глики. О послѣднемъ см. Славянскія сказанія о Соло-

пріуроченіе стиха изъ *Сивиллиныхъ пророчествъ* (l. VI v. 26: ὦ ξύλον ὦ μακαριστόν, ἐφ' ᾧ Θεὸς ἐξετανύσθη; сл. въ Гретсеровской легендѣ слова Эриѳрейской Сивиллы: ὦ τρισμακάριστον ξύλον ἐν ᾧ κτανθήσεται Χριστὸς) должно быть признано древнѣйшимъ.

Въ заключеніе обратимъ вниманіе на локализацію чуда: въ легендѣ Гретсера и у Северіана оно происходитъ на Іорданѣ; у Глики Авраамъ посылаетъ Лота за деревьями къ рѣкѣ Нилу—, а чудо происходитъ на Іорданѣ. Въ словѣ Григорія тамъ и здѣсь Нилъ, (Нилой, Илой, Илъ, Вівилонъ и т. п.). Непонятнымъ остается, какимъ образомъ «Адамова часть», вынесенная Тигромъ и оставленная на пескѣ — сжигается впослѣдствіи Сиѳомъ — на рѣкѣ

монѣ и Китоврасѣ, р. 348, прим. 2. Кстати предложу нѣсколько замѣтокъ къ работѣ Герца, предметомъ которой мнѣ не разъ приходилось заниматься. Новыхъ результатовъ она не даетъ; одинъ изъ существенныхъ вопросовъ остается безъ попытки разрѣшенія: въ восточныхъ сказаніяхъ царица Савская является съ ногами, обросшими волосами; животный признакъ остается за нею (= Сивилла) и въ западныхъ пересказахъ. Такъ уже въ разсказѣ, интерполированномъ около 1150 года въ ркп. Гонорія Отёнскаго De imagine mundi: Saba quoque Ethiopissa et regina quoque et Sibilla habens *pedes anserinos* et oculos lucentes ut stelle. Герцъ предполагаетъ, что замѣна *anserinos* вм. *asininos* принадлежитъ нѣмецкому переписчику, которому знакомы были гусиныя и утиныя ноги его эльфовъ, водныхъ женъ и т. п. Но дѣло идетъ не объ единичной опискѣ, а о довольно распространенномъ представленіи гусеногой Сивиллы, которое я нашелъ, между прочимъ, и у Скаррона, Virgile travesti (ed. Fournel, Bibl. Gaul. l. VI, p. 223): Sibylle .... Lui présenta sa patte d'oie (Сл. мои Опыты, II, I, стр. 250, прим. 3) и въ старой болгарской легендѣ: о Сивиллѣ Маріи, вылупившейся изъ гусинаго яйца и надѣленной — гусиными ногами (ib. p. 252). — Что до *цвѣточной* загадки царицы Савской, которую Герцъ (l. c. p. 28 слѣд.) нашелъ у Кальдерона, на гобленѣ 1566 и фрескахъ 1576 годовъ, то я давно тому назадъ (Соломонъ и Китоврасъ, р. 344, прим. 1) указалъ на ея пересказъ въ комментаріяхъ Маро къ Roman de la Rose. — Къ «испытанію пола» (Hertz, l. c. p. 4 слѣд.) сл. мою статью: Croissans-Crescens (Зап. Имп. Акад. Наукъ, т. XXXIX, р. 7—8 и прим. на стр. 8).

Нилѣ. Не принадлежалъ-ли Нилъ оригиналу, Тигръ — своду, приурочившему это сказаніе къ легендѣ о древѣ въ раю, откуда рѣка Тигръ, по древнимъ представленіямъ, могла дѣйствительно вынесть «Адамову часть»? Замѣтимъ, впрочемъ, что и Нилъ отождествлялся съ одной изъ райскихъ рѣкъ: Геономъ [1]).

II.

Перейдемъ къ исторіи Еввиной части.

«Ѿ тоже дрѣва изнесе вода потоп'на (№ 6: Ѿ древа того снѣднаго ѿ негож изгнанъ бысть адамъ из раа, егда бысть время потопа, тогда изнесе вода потопнаа). егда и ѡсьше вода, тогда дрѣво ѡста при Мер'стей рѣце. Да егда изведе Моvси ісрл'тѣн'ны (ркп. Имп. Публ. библ.: і Гдь потопи Фараѡна, и пріиде Гдь на реку Меръру; № 6: нѣтъ Фараона: пріиде Мѡисеи на реку Мерьскую), не имаше что питы, понеже бо бѣ вода гор'ка.

[1]) Выше, сообщая народныя сказки о древѣ раскаявшагося разбойника, я обошелъ общій вопросъ объ ихъ *генеалогическихъ* отношеніяхъ къ соотвѣтствующему эпизоду крестной легенды. Нѣкоторыя указанія даетъ лужицкая сказка у Шуленбурга (сл. выше, стр. 382), гдѣ древо разбойника становится и его *крестомъ*; но интереснѣе сравненіе одной бретонской народной легенды (Luzel, Légendes chrétiennes de la Basse Bretagne, t. I, 3ᵉ partie, № II; сл. ibid. № I, III, IV и X) съ соотвѣтствующими польской, моравской, бѣлорусской, литовской и др. Тамъ и здѣсь разбойникъ, узнавъ отъ юноши, ходившаго въ адъ, о страшномъ наказаніи, ему уготованномъ, начинаетъ каяться; покаяніе всюду выражается извѣстнымъ разсказомъ о *древѣ изъ головни*, но въ бретонскомъ преданіи разбойникъ устроилъ *крестъ*, на которомъ велитъ распять себя, какъ распятъ былъ Христосъ. — Имя разбойника въ польскомъ варьянтѣ *Мадей* (въ бретонскомъ Maudès — имя юноши, ходившаго въ адъ); укажу мимоходомъ, что въ Collectanea, приписываемыхъ Бедѣ, *Matha* — имя одного изъ разбойниковъ, распятыхъ со Спасителемъ.

Мо́ѵсиже скрьбень бы̑ по́нѥже во́ду не ѡ҆брет҆ше и҆ сътво́ри мл̑тву кь Бг҃у, и҆ пока́за е҆́му а҆́гг҃ль дрѣвѡ, и҆ то̑ дрѣво̀ лѣжаше връхꙋ̀ ниць. Възе́мь Мо́ѵси дрѣва̀ и҆ кр̑таобразно̀ по́са́ды дрѣво̀ въ рѣце (№ 6: а҆́гг҃лъ повѣ́да е҆́му дре́во и҆з раꙗ̀ и҆з шеⷣши водо́ю пото́пною. і взѧⷮ три пруты кр̑тао́бра́зно погрузи в҆ воду го́ркую), и҆ оу҆сладисѐ вода̀ ѿ древа, и҆зрастѣ дрѣво̀ оу҆крашен҆но̀ вѣлїко̀ и҆ прѣчуⷣно».

При постройкѣ Соломонова храма царю повѣдали о древѣ, «е҆́же по́са́ды Моѵсїи въ Мерѣ, и҆ шѣⷣы посѣкоше дрѣво и возеху .п҃. би́во́ль и҆ ѡ҆мрачїшесе при И҆ор҆аньı и҆ бы̑ боу҆ра вѣлика, и҆ потопи дрѣво̀ Іо́рⷣань, и҆ не ѡ҆брето́ше е҆го̀.... Е҆ди́нь му́жь и҆ме́немь Е҆лїски дрѣво дела́ше на̑ Іо́р҆дань и҆ спа́де секы̑ра въ И҆ѡ҆р҆да́нь и҆ въглъбѣ на дрѣво и҆же потопы̑ Іорⷣань. Прии҆де и҆ по́вѣда Со́ломону, и҆ приидошѐ, и҆зеше дрѣво и҆ по́знаше е҆го̀, и҆ принесо́ше въ Іер҇лїмь и҆ приложїше кь цр҇кві и҆ не прїесе. И прикло́ныше пакы̑ то̀ кь дроугому древу́». — Позднѣе «раз҆боиныка невѣр҆нагѡ ра́спеше ѡ҆шꙋ̀ю Х҃а на дрѣве́ е҆́же и҆зра́сте на Мер҆скои рѣцѣ е҆́же по́са́ды Мо́иси» [1]).

Прежде, чѣмъ обратиться къ разбору *отдѣльнаго сказанія* о древѣ, насажденномъ Моисеемъ, остановимся на эпизодѣ объ Елисеѣ въ соотвѣтствующей легендѣ Слова. Извѣстное чудо Елисея пророка съ сѣкирой перенесено ко времени Соломона, съ удержаніемъ имени дѣйствующаго лица (не пророка); самому чуду дано прообразовательное толкованіе, съ которымъ мы встрѣчаемся уже у Юстина мученика, Dialog. c. Tryph. Iud. c. 86: Ligno Elisaeus in fluvium Iordanem misso, ferrum securis revocavit, quacum profecti fuerant filii prophetarum, ut ligna caederent ad aedificandum domum, in qua legem et mandata Dei praedicare et meditari volebant (2 Reg. 6, 1—6): quemadmodum et nos peccatis gravissimis, quae admisimus, demersos Christus noster tum per lignum, in quo crucifixus est, tum per aquam, qua expiamus, liberavit ac domum precationis et adorationis effecit».—

[1]) Слово Григорія, №№ 2; сл. 4, 5, 6, 7.

Греческая легенда, напечатанная Гретсеромъ, указывала на другое отождествленіе: крестнаго древа съ жезломъ, которымъ пророкъ Елисей осладилъ горькія воды. Это отождествленіе, устраняемое авторомъ легенды, извѣстно было и въ западныхъ крестныхъ сказаніяхъ. Такъ въ отрывкахъ одного нѣмецкаго, XII вѣка, напечатаннаго Keinz'емъ и оставшагося неизвѣстнымъ Meyer'у: Helyseus ein heiligir wissageder chome ê, lange ê got geboren wrde, in eine michel stat, in eine wite gegende. Die lute, die darinne waren, die chlagete ime, daz ir wazzer also suer were unde also hantech, daz lute unde vihe da vone sturben, unde baten in, daz er in hulfe umbe got, daz in diu ungenade ze besserunge verwandelet wrde. Do gie sozehant der heilige man Helyseus, da diu ursprinch waren, unde warf dar in salz unde ein *wenigez holz* in der bezeichenunge des heiligen cruces. Davone wart allez daz wazzer in eine grozze sueze verwandelt»[1]).

Легенда о древѣ Моисея (=Еввина часть нашего Слова) встрѣчается въ отдѣльныхъ пересказахъ. Одна старая компиляція разныхъ богомильскихъ апокрифовъ о Христѣ, составленная, впрочемъ, христіанской рукою[2]), расположила свое содержаніе въ рамкахъ легенды о крестномъ древѣ. Разсказъ начинается *чудомъ Моисея въ Меррѣ*, специфическимъ для сказанія объ «Еввиной части», но болѣе развитымъ, чѣмъ въ Словѣ. «Пожѧть Моиси сыны

---

[1]) Сл. мои Опыты II, I, стр. 243, прим. 2.

[2]) Jagić, Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga стр. 28—40; Opisi, l. c. p. 83—95; А. Поповъ, Первое прибавленіе къ описанію рукописей и каталогу книгъ церковной печати библіотеки А. И. Хлудова, стр. 31—44. Древнѣйшій (около 1300 г.) текстъ этой статьи, сохранившійся въ одномъ сборникѣ Львовской библіотеки, до сихъ поръ не изданъ. Я, впрочемъ, предполагаю его тождественность съ извѣстными намъ лишь на основаніи надписанія: «Слово Икремиꙗ пр҃рка (sic: вм. пресвитера) о дрѣвѣ ч҃тьнѣмъ и ѿ възвѣщѣнии ст҃ыꙗ тр҃ца». См. И. И. Срезневскаго, Древніе памятники русскаго письма и языка, 2-ое изданіе, стр. 162. — Текстъ сообщается по изданію Ягича, Opisi.

израилевы ѿт мора чрьмнаго и прѣведе ихъ вь Мерьрѫ. море же не можахѫ питии ѿт мньжьства води, зане бѣ горька зѣло. Вьзьпїи же Моиси къ господоу глаголе и помоли сѧ ѡ людехь, и приде аггель кь немоу и показа ему .г. дрѣва· певьгыи, кеньдри и купарись. И створи Моиси, ѩкоже повелѣ емоу аггель и вьзѧ .г. дрѣва и сплетѧ ѩко плѣницѫ и вьсади прї исходищи водь. и рече аггель господьнь· се ѡбразь свѧтыѫ троицѫ, се дрѣво бѫде спасению, се дрѣво жизнь мироу, на семь дрѣве оубо хотеть жидове распѧтии господа.... Се слово прорече Моиси ѡ Христѣ, ѩкоже наоучень бысть ѿт аггела. И ѿт того часа ѡсладише сѧ водыи»[1]). Черезъ много лѣтъ, когда Моисей пришелъ въ землю Хоривскую, гдѣ змѣи уязвляли его народъ, по молитвѣ пророка «послань бысть аггель ѿть бога, дрьже вь рѫцѣ крьстное знамение и ѩдовитаго гада ѿт мѣди пронѫзы по срѣдѣ. «И створи ѩкоже видиши вь рѫцѣ моеи. И дрѣво еже сади при водѣ, что бѫде ѡ немь, и кто бѫдеть ѡбѣшаеми на немь?». Моисей сотворилъ мѣднаго змія, которымъ исцѣляетъ уязвленныхъ, и повторяетъ народу откровеніе ангела: что «дрѣво еже сади при водѣ, при Мерьрѣ, се дрѣво бѫдеть готово на распѧтие, иже родит сѧ ѿт колѣна Июдова, ѿт дѣвы Марие изыде и бѫде ѿт колѣна Давида, Аvраамова вьноука и ѿт Есѣа праведьнаго изыдеть дѣваѩ прѣчистаѩ, ѿт дѣвы родит сѧ сынь вышнааго, и сего распьнѫть сь дьвѣма разьбойникома».

«... Прѣшедьшимь родомь многомь, и бѣхѫ хранеще дрѣво то и блюдеще ѿт тоуждихь». Въ числѣ стрегущихъ являются покаявшіеся разбойники: Афроситъ (Амвросій) и Эсромъ. Первый умираетъ въ услуженіи дереву, пока оно еще стояло въ Меррѣ, второй слѣдуетъ за нимъ, когда Соломонъ велѣлъ перенесть его въ Іерусалимъ, и здѣсь «створи лѣтъ .д. стрѣгѫще дрѣво и прѣдасть доушѫ свою богоу». — Когда Давидъ заповѣдалъ Соломону построить храмъ по образу небеснаго, открытаго ему

[1]) Сл. сходный разсказъ о чудѣ въ Меррѣ — въ Палеѣ. Порфирьевъ, Апокриф. сказанія (изслѣдованіе) 138—9.

въ видѣніи, Соломонъ велитъ срубить, въ числѣ прочихъ, и «древо спасеное» въ Меррѣ; его доставляютъ съ большимъ трудомъ въ Іерусалимъ, но въ постройку храма оно «не угодно бысть», и его положили «на сѣдание многымь». Одна бѣсная жена сѣла на него, и ангелъ господень, ударивъ её, отогналъ отъ нея «неприꙗзань»; она присоединяется къ тѣмъ, которые продолжали стеречь «дрѣво ѡсѫждению» въ мѣстѣ, «еже зоветь сѧ до селѣ разбоище. аще вьнидѣше тоу добрь или зль, то начнѣхѫ звати разбойникь». Нѣкто Насонъ пришелъ въ Іерусалимъ помолиться въ домѣ Божьемъ, съ женою Нарою, которая родитъ сына, нареченнаго Спутникомъ. Отецъ поручаетъ ему: «блюди, чѧдо, дрѣво лѣжѫщее, ꙗко на семь дрѣве распеть хощеть быти Христось ѡт жидовь; да аще придет' когда, и ты, чѧдо, распни сѧ съ нимь, и весь родь нашь свободиши ѡт мукы вѣчьныꙗ». Это — праведный разбойникъ другихъ разсказовъ, т. е. жившій въ «разбоищѣ» [1]).

При Пилатѣ «прѣтрьше дрѣво Моисеѡво на трое и створише еже ѡть корѣне крьсть Ісоусовь, ꙗкоже рече· азь есьмь и нозѣ мои ѡт корѣне дрѣва. Срѣдни-же Спѫтникоу сьтворише, .г. сьтворише дроугомоу разбоиникоу».

Исторія древа Христова распятія восходитъ въ разобранномъ текстѣ къ чуду Моисея въ Меррѣ, за которымъ непосредственно слѣдуетъ чудо съ змѣемъ. Западные пересказы крестной легенды позволяютъ тѣснѣе связать оба эпизода, взаимныя отношенія которыхъ въ нашемъ сказаніи неясны: и во второмъ, какъ и въ первомъ могло дѣйствовать — одно и то-же крестное древо.

---

[1]) Иначе разсказывается праисторія «вѣрнаго» разбойника въ арабскомъ Евангеліи о Дѣтствѣ Христовѣ, гл. 23. Въ одномъ текстѣ Слова Григорія (№ 3) разсказъ апокрифа измѣненъ въ томъ смыслѣ, что Богородица «воздоила» сына разбойника, у котораго пріютилось св. семейство во время бѣгства въ Египетъ. Этотъ ребенокъ, «иже млека сса́ оу пр҃чтыѧ Бц҃а, — и есть вѣрный разбойникъ крестнаго сказанія.

Легенда о Моисеѣ представляется на западѣ въ двухъ видахъ: либо самостоятельно, какъ въ славянской компиляціи, либо въ сводѣ съ разсказомъ о древѣ Сиѳа. Къ первому типу относится, вѣроятно, текстъ монаха Andrius[1]): Моисей съ народомъ, пройдя по суху черезъ Чермное море, «vindrent premierement au desert de Sur et errerent .III. jours et .III. nuis, que onques point d'aigue ne porent trouver et tendirent lor tente à plain cham et furent illueques toute nuit. Et quant vint au matin que Moyses s'esvilla, si vit devant lui une mout bele grande verge, qui fu mise à con cevés et une devers sa destre et une devers sa senestre (кедръ, кипарисъ и сосна).... Et quant Moyses vit iceste mervelle, si s'esmervella mout et fu mout esbahis, ne onques de ces verges n'en osa nule toucier ne n'osa ainques puis d'illueques remanoir (? removoir), ains s'en ala au plus tost qu'il pot; si s'en ala en une tere que on apiele Elym (библ. Ἀιλείμ) et trestout son peuple que il menoit.... Quant vint au matin que Moyses s'esvilla, si trouva environ soi de rechief ices .III. verges que il avoit veues devant, et estoient fichies en la tere». Онъ объясняетъ ихъ символомъ Троицы. «Et si tost come Moyses ot ce dit, si s'en ala mout tost d'illueques et vint en la tere de Taphiudun (библ. Ῥαφιδείν) avoec trestout le pueple qu'il menoit avoecques lui et trouverent en celle terre unes aigues si ameres que li pueples ne le[s] pooit boivre. Moyses fut mout en grant tribulation, et li pueple qui estoit o lui, pour l'amertume des aigues. Et quant li solaus fu couciés, si alerent dormir, et quant vint au matin que Moyses s'esvilla, si vit de rechief jouste lui les .III. verges, dont nous avons desus dit. Lors s'esmervella mout Moyses et ne sot que dire». — Dboec van den houte[2]), близкій къ тексту Andrius, досказываетъ, что ими онъ совершаетъ чудо надъ водами, которыя дѣлаетъ изъ горькихъ — питомыми; эти лозы онъ беретъ

[1]) Mussafia, l. c. p. 203; сл. Meyer, 155.
[2]) Meyer, l. c. 155.

съ собою на Синай и въ Моавъ, гдѣ ихъ и насаждаетъ. Главное отличіе Dboec отъ текста Andrius опредѣлено источникомъ, въ которомъ исторія Моисеева дерева уже слита была во едино съ исторіей Сиѳова, выросшаго на могилѣ Адама отъ вѣтви, либо сѣмянъ райскаго дерева, принесенныхъ Сиѳомъ (= «господня часть» нашего Слова). Сирійскій и эѳіопскій апокрифы объ Адамѣ, равно какъ и греческій Апокалипсисъ Моисея и Vita Adae et Evae [1]) говорятъ, что Адамъ похороненъ былъ въ раю, либо вблизи его, тогда какъ раввинское преданіе, упоминаемое уже Іеронимомъ и воспринятое западной крестной легендой, указываютъ на *Хевронъ* [2]). Когда древо, обрѣтенное Моисеемъ, оказалось тождественнымъ съ древомъ отъ «адамовой главы», Моисею пришлось ходить за лозами — въ Хевронъ. Такъ въ вульгарной сводной легендѣ, напечатанной Meyer'омъ [3]); приводя изъ нея отрывки, замѣтимъ напередъ, что незнакомство издателя съ славянскими редакціями сказанія повели его (стр. 129) къ излишнему предположенію самостоятельныхъ *измышленій* автора легенды и къ невѣрной оцѣнки ея варьянтовъ.

Разсказывается, что Сиѳъ похоронилъ Адама въ долинѣ Хевронъ и положилъ въ ротъ усопшаго три зерна отъ райскаго древа, данныя ему ангеломъ. Отъ зеренъ выросли три вѣтви. «In ore Adae steterunt virgulae illae ab Adam usque ad Noe, a Noe usque ad Abraham, ab Abraham usque ad Moysen, nunquam crescentes, nunquam viriditatem amittentes. Cumque Moyses

---

[1]) Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія (изслѣд.) p. 168—9, 179, 181; W. Meyer. Vita Adae et Evae въ Abhandlungen der philos. philol. Cl. der kön. bayer. Ak. d. W. XIV B. III Abth. p. 221 слѣд.; сл. ib. 194, 207, 241 и Разысканія III, 45, прим. 2. Я принимаю краткое, хотя, быть можетъ, не точнѣе обозначеніе Meyer'a (194) для памятника, извѣстнаго подъ заглавіемъ: Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ и т. д., цитуя его далѣе, какъ Апокалипсисъ Моисея.

[2]) Meyer, Gesch. d. Kreuzh. p. 110 (Hon. August.), p. 138 (сводная легенда). О Hebron'ѣ см. Herzog, Realencyclopädie, a. v.

[3]) l. c. стр. 131 слѣд.

propheta precepto domini populum Israheliticum ex Egypto de servitute Pharaonis trans mare rubrum educeret, dimerso Pharaone cum omni exercitu suo *venit in Ebron*. Ubi cum castra metatus fuisset Moyses, in vespera sanctificato populo *tres virgulae quae stabant in ore Adae apparuerunt*. Arripiens ergo illas in timore domini spiritu prophetico clamavit: Vero, haec tres virgulae trinitatem demonstrant. Cum illas ex ore Adae extraheret, fragrantia totum exercitum replevit, ut jam se crederent in terram promissionis translatos esse». Иначе варьянтъ P: cumque Moyses populum trans mare rubrum ex servitute Egyptiaca eduxisset in desertum et aquas amaras bibere non posse(?), mox clamavit. Dominus dixit *quod mitteret in Ebron pro illis virgis* et illae dulcorararentur .... quod et fecit. Quas (virgas) ut vidit, ait: haec sunt s. trinitatem denuntiantes. Tantam enim fragrantiam emittebant virgae, ut populus crederet se subito translatum in terram promissionis. Quibus in aquam positis dulcoratae sunt. Въ теченіи сорока лѣтъ Моисей носитъ ихъ съ собою, завернутыя въ бѣлый платъ; «cumque aliqui in exercitu percussi a serpentibus vel ab aliis vermibus venenosis veniebant ad prophetam, deosculantes virgulas sanabantur». Ими онъ изводитъ изъ камня воду [1]). Впослѣдствіи онъ садитъ ихъ «ad radicem montis Thabor..... juxta quas caveam sepulchralem cavavit, in quam introiens expiravit». Очевидно смѣшеніе съ библейскимъ Φογώρ; варьянтъ говоритъ о Хоривѣ, т. е. мѣстности, гдѣ въ сообщенной выше славянской компиляціи совершилось чудо съ змѣемъ. Замѣчательно, что удаливъ это чтеніе въ варьянты, Мейеръ не усмотрѣлъ послѣдовавшаго отъ того противорѣчія: Моисей садитъ вѣтви на Ѳаворѣ (вар. Oreb = Хоривъ); сюда (вар. Oreb) приходилъ

---

[1]) Такъ въ провансальскомъ переводѣ легенды у Meyer'a, l. c. p. 140, и въ провансальской-же легендѣ, недавно изданной Graf'омъ, Giornale di Filologia romanza v. IV, fasc. 1—2, p. 102. Сл. Suchier, Denkmäler provenzalischer Literatur, I, № VII и VIII (Zwei Uebersetzungen der Kreuzlegende «Post peccatum Adae» nebst dem lat. Originale).

и здѣсь обрѣлъ лозы Давидъ, а далѣе говорится, уже безъ указанія разнорѣчія: nona die pervenit (David) ad montem Oreb!

Характерной чертой сводной легенды является, такимъ образомъ, нахожденіе *Моисеемъ* чудесныхъ лозъ *въ Хевронѣ, на гробницѣ Адама.* Всякій разъ, когда мы встрѣтимъ подобное сочетаніе, мы можемъ говорить *о сводѣ*, если не всегда о вліяніи сводной легенды. Въ Fioretti della Bibbia напр. Моисей находитъ лозы въ пустынѣ (какъ у Andrius) и насаждаетъ на Ѳаворѣ (согласно съ легендой), но въ пустыню ихъ принесъ Iericho: онѣ выросли *изъ рта Адама* [1]). Dboec van den houte разсказываетъ исторію Сиѳова древа, затѣмъ исторію Моисеевыхъ лозъ, послѣднюю согласно съ текстомъ Andrius, не съ легендой: связь между той и другой ставится такимъ образомъ, что Моисей находитъ лозы — *въ Хевронѣ* [2]). Иначе въ Cursor Mundi: въ началѣ передается легенда о лозахъ Сиѳа (ed. Morris I, p. 79 слѣд.); онѣ стояли отъ Адама до Ноя, Авраама — и Моисея, который ихъ увидѣлъ (l. c. p. 91); позднѣе (l. c. II, p. 365 слѣд., 401—3, 461 слѣд.), согласно съ Andrius, Моисей находитъ лозы въ пустынѣ Surye (Sur въ текстѣ Andrius), онѣ являются ему три раза, и онъ носитъ ихъ съ собою, сажаетъ на Синаѣ и, передъ смертью, на своей могилѣ, по ту сторону Іордана, гдѣ ихъ и находитъ Давидъ. Объ Адамѣ и Сиѳовомъ древѣ въ Хевронѣ нѣтъ ни слова болѣе въ связи съ легендой о Моисеѣ, которая и далѣе разсказывается въ замѣчательномъ согласіи съ текстомъ Andrius.

Изъ предъидущаго обозрѣнія выяснилось, какъ мнѣ кажется, что и на западѣ существовала особая легенда о древѣ Креста, какъ лозахъ Моисея, по типу нашей славянской компиляціи. Я не сомнѣваюсь, что роль Моисея въ исторіи крестнаго древа опредѣлялась символикой *Моисеева жезла*, понятаго прообразовательно въ христіанскомъ смыслѣ. Книга Яшаръ разсказываетъ

---

[1]) Meyer, l. c. 161.

[2]) l. c. 155.

цѣлую исторію этого жезла, напоминающую такую-же преемственность крестныхъ легендъ. Я передаю легенду по ея пересказу въ цркwносл. апокрифѣ: Исходъ Моисеевъ.

«Й пріиде Мωѵси въ ограᵈ Рагуиловъ, иже баше за дворомъ его, и молѧ бгу своему.... и възрѣ: оли палица потчена сред ограда. Й приступи къ палицѣ и бѣ написано на неи ймѧ гā бā Саваоа. Й приступивъ и йстерже ю и ѿчютисѧ палица в рукаˣ его трестата, еюже суть чинена чюдеса бжіа. Егда створи бъ нбо и землю и всѧ дѣла иˣ. мωре и рѣкы и всю рыбу иˣ, и коли йзгна Адама йзъ ѡграда раискаго, и взя палицю ту съ собою въ роуку. Й доиде палица та ѿ Адама до Нωѧ, Нойже дастъ Симови и родоᵐ его, дондеᵏ дойде в руцѣ Авраамовѣ; Авраамже дасть ю Йсаакови, Йсаакже да Йакову, Йаковже егда бѣже на поле Арменское, палицю же тоу взѧ съ собою; онь ю да Іωсифови часть едину йзлиха братіа. Й бысть по смерти Іωсифовѣ, разграбиша Егѵптане доᵐ Йωсифо, и попаде Рагуилу палица та, и посади ю въ ѡградѣ своемь срѣᵈ. Й ѡкушахусѧ вси храбріи, хотѧще пояти дщерь его и не могоша (т. е. выдернуть палицу) до пришествіа Мωѵсеова, емуже сужена пояти, то(и)же ю вытръже. Й бы, якоже ю оузрѣ Рагуилъ палицу в рукоу Мωѵсеову, оудивисѧ, вда ему Семфору дщерь свою женѣ» [1]).

Этотъ-то жезлъ-лоза, которымъ Моисей совершаетъ чудо предъ лицомъ Фараона, преобразился въ знаменіе креста; преемственность одного была перенесена на преемственность другаго; идея Троицы выразилась въ образѣ трехъ лозъ, сплетшихся воедино: такъ въ нашемъ славянскомъ текстѣ, такъ, надо полагать, и въ соотвѣтствующихъ западныхъ, говорящихъ о 3-хъ лозахъ — а затѣмъ объ *одномъ* деревѣ. — Если предположить, что подобнаго рода сказаніе — о трехсоставномъ крестѣ, древѣ Моисея, внесено было въ легенду, отвѣчавшую составу нашего

[1]) Тихонравовъ, Памятн. отреч. русской литературы, т. I, стр. 244—5; Порфирьевъ, Апокрифическія сказанія (изслѣдованіе), стр. 58—9.

Слова, то оно должно было подвергнуться извѣстнымъ измѣненіямъ. Слово говоритъ о *трехсоставномъ* древѣ въ раю, развивая далѣе исторію каждой изъ трехъ частей въ отдѣльности; въ этихъ частныхъ легендахъ не было необходимости снова выразить идею *троичности*. Таково отношеніе легенды объ Адамовой части въ отдѣльныхъ ея пересказахъ (греческ. и у Северіана Габальскаго), гдѣ древо является тричастнымъ, къ соотвѣтствующему эпизоду Слова, гдѣ эта черта смягчена; такимъ-же представляются отношенія разсказовъ о древѣ Моисея въ нашей славянской компиляціи — къ «еввиной части» Слова. Интересно при этомъ слѣдующее наблюденіе: въ компиляціи древо — трехсоставное, служащее распятію Христа и двухъ разбойниковъ; съ этой цѣлью оно пилится на три части, причемъ часть отъ корня служитъ распятію Спасителя: «азъ есмь и нозѣ мои отъ корене древа». Въ Словѣ № 2 одно древо «лѣжаше връху ниць», корнемъ вверхъ [1]): черта понятная лишь въ связи съ символическимъ толкованіемъ корня, — и, можетъ быть, съ легендой трехсоставнаго типа? Если такъ, то въ этой подробности Слово обнаружило-бы свой сводный характеръ, какъ и въ перенесеніи Моисеева древа отъ Спасителя на — невѣрнаго разбойника.

III.

Между исторіей Моисеева дерева, какъ её представляетъ компиляція богомильскихъ апокрифовъ, изданная Ягичемъ и Поповымъ, и эпизодомъ объ Еввиной части въ Словѣ, необходимо предположить посредствующую форму легенды, также богомильскаго оттѣнка, основныя очертанія которой указаны слѣдующимъ памятникомъ [2]).

---

[1]) № 4: древо лежаще, а сверхъ цвѣтъ его выростастъ(?).

[2]) Сл. мои Altslavische Kreuz- und Rebensagen, l. c. стр. 136 слѣд.; Галахова, Исторія русск. литературы, 2-ое изд., I, стр. 468 слѣд.

Въ «написаніи к Панкови ѡ древѣ разумнѣмъ доброу и злоу»[1]) іерусалимскій мнихъ Аѳанасій нападаетъ на пристрастіе Панка къ богомильскимъ лжеученіямъ и отреченнымъ повѣстямъ «Еремѣꙗ прозвитера». — «Повѣдаша нꙑне нѣции, ꙗко мнѡгы оўчиши ѡ̆ древѣ разоумнѣмь доброу и̓ злоу, ѿ него-же Бъ̄ Адамоу вкоусити възбрани̏, и гл̄ши: *вино ѥсть было.* А слꙑшиши писанье ѡ Ѥвзѣ: Видѣ жена дрѣво красно видѣньѥмь и̓ добро въ снѣдь. Виньнꙑи̓ же грьзнъ кою красотоу имать?» Этому лжеученію, которое было мнѣніемъ и нѣкоторыхъ талмудистовъ, авторъ противополагаетъ мнѣніе св. Аѳанасія, также раздѣлявшееся иными талмудистами: что то дерево было — смоковь; «того ради Хъ̄ смоковь прокла». — «И гл̄ши, продолжаетъ ревнитель: *виномь бꙑ̓ престоўпленье Адамў*. того ради бл̄гословилъ ѥсть Хъ̄ вино. Ни, не Адамова ради престоупленьꙗ бл̄вилъ вино, но пречт̄ѣи крови своѥи̏ ѡ̆бразъ даꙗ, юже излиꙗ за наше сп̄сение ... И пакы гл̄ши ты: на томь древѣ Хъ̄ распѧтъ, *что Моисѣи в Меррѣ воды ѡ̆слади.* Ни оўбо, не на томь; ни кꙑи же пр̄ркъ или писанье гл̄ть, ꙗко на томь распѧтисѧ хощеть, нъ то дрѣво въ ѡбразъ кр̄га бѧше. Ѡно горкꙑꙗ воды ѡ̆слади, се же невѣрье въ вѣроу преложи и глоубокоую льсть дꙑꙗволю раздроуши. *Древо же кр̄тьное не Моисѣѥмь ѡ̆с̄тисѧ*, ни инѣмь кꙑмь, ни само преже ст̄о бѧше, нъ кровью Хв̄ою распѧтаго на немь. *Аще бъ чт̄ь Хв̄у творили домъ или цр̄ковь или престолъ*, ꙗко Бг̄оу и цр̄ю, все бꙑша доброе и *славное и красное избрали*, нъ ꙗко злодѣю хоулоу и роуганиѥ, то на распѧтье ли ѥго славнаго древа взіщють, *имже Моиси чюдо створи?*»

Въ богомильскомъ апокрифѣ крестное древо являлось, стало быть, Моисеевымъ — и виноградныімъ. Имъ соблазнились прародители: такъ въ «Свиткѣ божественныхъ книгъ», исполненномъ

---

[1]) Пам. старинной русск. лит. III, стр. 84—5. Слѣдующіе далѣе отрывки текста сообщаются по Синодальной ркп. № 132 (Кормчая XIII вѣка, сл. выше, стр. 370 прим. 2), по списку г. Шахматова, обязательно доставленному мнѣ акад. Ягичемъ.

богомильскихъ басенъ: «не повелѣлъ-же ясть винограднаго древа»; на одной миніатюрѣ рукописи Козмы Индикоплова (1542 года) Адамъ и Ева изображены стоящими около запретнаго дерева, отъ котораго въ ту и другую сторону спустились виноградныя гроздья, тогда какъ змѣй обвилъ его стволъ; въ русской повѣсти о Горѣ-злочастіи говорится, что Адаму и Еввѣ Господь далъ заповѣдь божественную:

Не повелѣлъ вкушать плода винограднаго
Отъ эдемскаго древа великаго.

У Богомиловъ это воззрѣніе являлось въ ряду другихъ, выражавшихъ религіозное міросозерцаніе секты. «Вино и жена єсть діавола єстаа», учили они [1]); виноградным древомъ соблазнилъ Сатана Евву — что могло выразиться легендой о насажденіи имъ я лозы; если она становится впослѣдствіи древомъ распятія, то и эта образность отвѣчала богомильскому воззрѣнію на крестъ, какъ на орудіе, измышленное демонами для смерти Спасителя [2]).

Эти теоретическія соображенія подтверждаются, между прочимъ, слѣдующими фактами.

Небольшая апокрифическая статья, озаглавленная въ одной синодальной рукописи (Опис. отд. II № 330): Видѣніе Варуха — разсказываетъ, что когда Господь повелѣлъ своимъ ангеламъ насадить рай, то Сатанаилъ посадилъ виноградную лозу; отъ нея-то вкусилъ Адамъ и вмѣстѣ съ нею подвергся осужденію. Во время потопа её вынесло водою изъ рая, а съ благословенія Божія она насаждена была Ноемъ. Такимъ образомъ осужденіе съ винограда снято, но «еще имать отъ злобы тоя, да аще кто піеть безъ мѣры отъ него, впадеть во многый грѣхъ». Насажденіе винограда Сатанаиломъ отвѣчаетъ вступительному эпизоду нашего Слова, гдѣ райское трехсоставное древо также выро-

---

[1]) Jagić, Opisi I, стр. 81 (изъ рукописи проф. Григоровича).

[2]) Racki, Bogomili i Patareni, стр. 195—6.

стаетъ отъ сѣмянъ, посѣянныхъ Сатанаиломъ — какъ и въ Преніи Панагіота съ Азимитомъ райское древо «имать отъ всѣхъ сажденій дрѣвныхь въсприято на себѣ и отъ всѣкого снѣдения и плода». Въ одномъ текстѣ Слова Григорія (нашъ № 3), въ которомъ оно является продолженіемъ Слова объ Адамѣ (= Vita Adae), эпизодъ о насажденіи Сатанаила надписанъ: «О виноградѣ и како ростяше» и начинается словами: «Тако егда насади Господь виноградъ въ раи,.... Сатанаилъ крадя отъ всякаго сада» и т. д. Какъ виноградную лозу Сатанаила выносятъ изъ рая воды потопа, такъ въ Словѣ — «еввину часть» райскаго дерева; позднѣйшее благословеніе винограда напоминаетъ ученіе богомиловъ, въ написаніи Аѳанасія: «виномъ бысть преступленіе Адаму, и того ради благословилъ есть Христосъ вино».—Участіе дьявола въ насажденіи лозы естественно связалось съ извѣстнымъ библейскимъ разсказомъ о Ноѣ, Быт. IX, 20. По талмудической легендѣ, когда Ной садилъ лозы, дьяволъ, присосѣдившись къ нему, закалываетъ овцу, льва, обезьяну и собаку. Оттуда разнообразное дѣйствіе вина: выпьетъ его человѣкъ немного, будетъ овцей, выпьетъ больше — то львомъ, а далѣе онъ становится прыгающей обезьяной и грязной, валяющейся свиньей[1]). Въ повѣствователь-

[1]) Fabricii, Codex pseudepigraph. Vet. Testamenti p. 275 прим. Позднѣйшія отраженія этой легенды сл. въ примѣчаніяхъ Oesterley къ с. 159 Gesta Romanorum; сказку нижегородскихъ татаръ см. у Аѳанасьева, Нар. русск. легенды, стр. 182—3. — Въ моихъ Altslavische Kreuz- und Rebensagen я собралъ нѣсколько легендъ о происхожденіи вина и лозы. Присоединимъ къ нимъ еще слѣдующую: Однажды Немвродъ охотился въ лѣсу. Возвращаясь домой безъ добычи, онъ увидѣлъ змѣя, подкрадывавшагося къ гнѣзду голубицы, свитому высоко въ пальмовыхъ вѣтвяхъ. Сжалился надъ ней Немвродъ и, прицѣлившись въ змѣя, поразилъ его золотою стрѣлою. На другой день благодарная голубица прилетѣла къ кущѣ царя и, кружась надъ его головою, опустила ему вѣтку. Немвродъ посадилъ её своими руками и прилежно поливалъ. Выросла высокая лоза, а на ней уродился гроздь, желтый какъ янтарь. То былъ бѣлый виноградъ. Сл. Архим. Порфирія Успенскаго, Первое путешествіе въ Синайскій монастырь, стр. 316—317.

ной вставкѣ, встрѣчающейся въ новыхъ русскихъ рукописяхъ Слова Меѳодія Патарскаго [1]), изобрѣтеніе хмѣльнаго питія, съ замѣной лозы народнымъ хмѣлемъ, приписывается дьяволу: онъ научаетъ тому Ноеву жену, съ тѣмъ, чтобы она опоила мужа и заставила его проговориться о построеніи имъ ковчега, которое онъ держалъ въ тайнѣ. Легенда эта до сихъ поръ существуетъ въ русскихъ народныхъ пересказахъ [2]) съ отмѣнами, драгоцѣнными для ея генеалогіи. Сказаніе о крестномъ древѣ-виноградѣ привязывалось, какъ мы видѣли, къ грѣхопаденію Адама и Еввы и далѣе къ Ною; русскій простонародный пересказъ смѣшалъ оба эпизода: Господь сотворилъ «Ноя Праведнаго», чтобы въ свѣтѣ была правда; изъ ребра его дѣлаетъ ему жену *Евву*; на нихъ-то перенесена библейская повѣсть о прегрѣшеніи прародителей — за которой слѣдуетъ извѣстный разсказъ о построеніи ковчега и о хмѣлѣ.

Виноградную лозу, насажденіе Сатанаила, Еввину часть райскаго дерева, выносятъ изъ рая воды потопа; её вторично сажаетъ Ной. По показанію крестной легенды особаго типа, вставленной (въ XII вѣкѣ) въ текстъ Гонорія Отёнскаго, это совершилось на Голгоѳѣ: «Adam primus homo.... in loco Calvariae sepultus aliquamdiu requieuit, deinde in Ebron translatus in terram de qua assumptus est rediit». Вставной эпизодъ присоединяетъ къ этимъ словамъ Гонорія еще слѣдующее: Mortuo autem eo (sc. Adam) apparuit angelus dei ferens ostrum ejusdem longitudinis expanditque illud super eum ac nucleum vetiti ligni ori ejus inponens; et sic sepultus est.... *In eodem etiam colliculo Calvarie plantaverat Noe vineam....*» Слѣдуетъ еще нѣсколько упоминаній о событіяхъ, совершившихся на Голгоѳѣ, а далѣе говорится: Igitur de prefato nucleo crevit arbor —

---

[1]) Тихонравовъ, Пам. Отреч. русск. лит. II, стр. 249—50; онъ-же: Лѣтописи русск. лит. и древности т. I, 1859 г., Матеріалы, стр. 158—160.

[2]) Аѳанасьевъ, l. c. № 48, стр. 49—50.

древо распятія [1]); лоза Ноя является лишь въ значеніи прообразовательнаго символа, какъ въ корнійской драмѣ (Ordinale de origine mundi) жертвенникъ Ноя, сложенный имъ на Голгоѳѣ, у подножья которой выростаютъ крестныя лозы Сиѳа [2]). Связь между лозой Ноя и крестнымъ древомъ устанавливалась путемъ дальнѣйшаго символическаго сближенія, слѣды котораго мы находимъ и въ гимнѣ къ Кресту Фортуната:

Appensa est vitis inter tua brachia, de qua
Dulcia sanguineo vina rubore fluunt [3]),

и въ толкованіи бл. Ипполита: «Исперетъ виномъ одежду свою.... и кровію гроздію одѣяніе свое. Кровію какого гроздія, какъ не своей плоти, подобно виноградной кисти, выжатой на древѣ?» [4]); и у Анастасія Синаита, текстомъ котораго мы воспользуемся далѣе: «Crux Christi est lignum vitae, in quo in altum sublatus fuit botrus maturus». Въ этомъ кругѣ прообразовательныхъ идей и формальныхъ смѣшеній могло создаться представленіе о виноградѣ, какъ древѣ распятія, стало быть, и райскомъ; о крестной лозѣ Ноя. Русскій епископъ XII-го вѣка, Антоній, видѣлъ въ Царьградѣ въ церкви св. Михаила *«крестъ въ лозѣ Ноевѣ учиненъ*, иже по потопе насади».

Былъ-ли извѣстенъ и на западѣ такой именно типъ крестной легенды?

Нѣкоторыя особенности поэмы Лютвина «объ Адамѣ и Еввѣ», которыя Мейеръ [5]) не съумѣлъ объяснить себѣ, освѣщаются при помощи разобранной нами группы разсказовъ: о крестѣ — лозѣ Ноя.

---

[1]) Meyer, l. c. p. 109—110.

[2]) Mussafia, l. c., p. 190—1.

[3]) Migne, Patrol. gr. t. 88, p. 87.

[4]) Сл. выше, стр. 235.

[5]) l. c. 159. Изд. K. Hoffmann'омъ и W. Meyer'омъ въ Bibliothek des litterar. Vereins in Stuttgart, B. 153 (1881 г.).

Евва и Сиѳъ отправляются въ рай за «елеемъ милосердія» для больнаго Адама. Райскій стражъ, архангелъ Михаилъ, вѣщаетъ имъ, что Адамъ сподобится того елея лишь черезъ 5500 лѣтъ. Сиѳъ горюетъ, что страданіямъ его отца суждено такъ длиться, но Михаилъ говоритъ, что онъ умретъ черезъ шесть дней, и даетъ Сиѳу вѣтку оливы: Адамъ возстанетъ изъ мертвыхъ, когда эта вѣтка принесетъ плодъ, т. е. тѣло Христово.

2737 Und darzu sol der selbe zwy
Wahssen, das der sunden fry
Gottes lamp daran ersturbe.

Эта вѣтка посажена на могилѣ Адама въ головахъ, разростается въ чудесное дерево, которое дѣти Адама берегутъ, ожидая, что она дастъ плодъ. Когда эти ожиданія долго не исполнялись, стрегущіе разошлись по лицу земли. Сиѳъ, одинъ оставшійся при деревѣ, рѣшился *снова отправиться* въ рай. На вопросъ Херувима (= Михаила сл. v. 3754), райскаго стража, что ему нужно, Сиѳъ отвѣчаетъ просьбой о помощи, такъ какъ остался сиротой (! сл. vv. 3741—3753). Херувимъ подаетъ ему вѣтку съ яблокомъ:

3755 Diner muter ungemach
Din leit und dines vatter dot
Gar und aller welte not
Ist bekomen von disem reie,
Do in dem paradise
Din muter beis den appfel dan.
Von dem holtze sol erstan
Der vatter und die muter din.
. . . .
3770 Du solt es haben in dinre hut
Mit vil heiligem mute,
Und habe ouch in dinre pflege
Den oleyboum alle wege
Der dort florieret stat,

Do din vatter sin grap hat.
Von diesen holtzen beiden
Wurt erlost von allen leiden
Eva und din vatter Adam.

Сиѳъ бережетъ эту драгоцѣнную вѣтвь, и послѣ него блюли её лучшіе изъ народа,

3802 Wanne, als die geschrifft giht,
Uff der erde was anders niht
In der zit, das heiltum were,
Nuwen der zwig heilbere.

Ной беретъ её съ собою въ ковчегъ, куда по окончаніи потопа голубь приноситъ ему вѣтку отъ маслины, росшей на гробницѣ Адама.

3918 Den zwig behielt er ewiclich,
Als siner hailigkeit gezam
Des appfels zwig er darzu nam
Und hette es in grosser wirdikeit,
Wanne, als ich vor han geseit,
Die zwige beide kunfftig waren,
Was des todes was verfaren,
Das das von den zwigen beiden
Von dem tode wurde gescheiden.
Sus lassent wir die zwige hie
. . . .
3936 *Wie unser herre Jesu Crist*
An dem zwige die martel leit,
Das wurt von mir nu nit geseit.

Мейеръ не могъ не замѣтить странныхъ подробностей этой саги, нигдѣ болѣе не встрѣчающихся, говоритъ онъ, и не нашедшихъ подражанія. Два раза ходитъ Сиѳъ въ Эдемъ, возвращаясь то съ оливной вѣткой, то съ вѣткой и плодомъ на ней, отъ котораго вкусила Эва. Обѣ оказываются позднѣе—крестными древами.

съ которыми Лютвинъ, вѣроятно, не зналъ-бы, что и начать при распятіи, если-бы не предпочелъ окончить свою поэму раньше. Едва-ли позволено говорить, по поводу всей этой неладицы, о какой-то особой формѣ саги (Sagenform); необходимо признать довольно неумѣлое смѣшеніе двухъ формъ сказанія. Одно изъ нихъ говорило о хожденіи Сиѳа въ рай, откуда онъ принесъ вѣтку отъ райскаго дерева, разросшуюся на могилѣ Адама: будущее древо креста. Это — обычная рамка западныхъ легендъ начиная съ XII вѣка (Meyer p. 116). Другое сказаніе могло возводить исторію крестнаго древа къ вѣткѣ того древа, отъ чьего плода вкусила Евва, и вводить въ его исторію Ноя, сберегшаго ту вѣтвь въ своемъ ковчегѣ: стало быть, какъ въ отрывочныхъ указаніяхъ славянскихъ апокрифовъ. Эти двѣ редакціи и оказываются сплоченными у Лютвина — двойственною ролью Сиѳа: онъ достаетъ оливную вѣтку (надо полагать, что отъ райскаго дерева, что нигдѣ не сказано), она разрастается на могилѣ отца, вѣтку отъ этого дерева приноситъ голубь Ною; тотъ-же Сиѳъ достаетъ и другую вѣтвь съ плодомъ, отъ котораго вкусила Евва — и эта вѣтвь также попадаетъ къ Ною. Органически свести эти разнорѣчія къ какому нибудь единству авторъ не съумѣлъ: въ самомъ концѣ поэмы, говоря о распятіи, онъ то ссылается на *двѣ вѣтви* (v. 3923), то снова на *одну* (v. 3937). Наше «Слово» удачнѣе распорядилось своимъ матеріаломъ, пріурочивъ вѣтку Сиѳа къ «господней» части и распятію Христа, «часть Еввы», вынесенную изъ рая водами потопа, — къ неправедному разбойнику.

Подобное-же смѣшеніе, и на столь-же прозрачное для меня, мы встрѣчаемъ у Кальдерона. Въ его auto: El arbol del mejor fruto крестное трехсоставное дерево (съ листьями пальмы, кедра и кипариса) выростаетъ на могилѣ Адама изъ трехъ сѣмянъ райскаго, принесенныхъ Сиѳомъ. Позднѣе сынъ Ноя, Ierico, пересадилъ его на Ливанъ, гдѣ оно срублено при Соломонѣ, служитъ скрѣпой мостка черезъ Кедронъ и не ладится въ постройку храма. О немъ прорицаетъ царица Савская, что на немъ

пострадаетъ нѣкогда человѣкъ, во спасеніе всего человѣчества. Стало быть — крестное древо.

Этой-же легендой, нѣсколько измѣненной, воспользовался Кальдеронъ въ другой своей пьесѣ: La Sibila del Oriente y Gran Reina de Saba. Сиѳъ идетъ въ рай за елеемъ милосердія, видитъ тамъ среди зелени высокое сухое дерево: это и есть искомый елей, говоритъ ему ангелъ. Адамъ уразумѣлъ вѣщее значеніе этихъ словъ, переданныхъ ему Сиѳомъ, и самъ прорицаетъ, что на его могилѣ выростетъ древо жизни. — О вѣткѣ либо семенахъ райскаго древа, отъ которыхъ имѣетъ произойти Адамово, не говорится ни слова. — Далѣе Iericho, сынъ Ноя, пересаживаетъ это дерево изъ Хеврона, гдѣ похороненъ Адамъ, на Ливанъ — и слѣдуютъ извѣстныя намъ подробности auto. Но легенда о крестѣ въ пьэсѣ Кальдерона этимъ не ограничивается: по окончаніи потопа голубь принесъ Ною масличную вѣтвь (неизвѣстно откуда), которую онъ садитъ на Ливанѣ. Дерево, выросшее изъ нея и казавшееся въ одно и то-же время пальмой, кедромъ и кипарисомъ, окружено общимъ почетомъ. Срубленное и оказавшееся негоднымъ для постройки храма, оно брошено въ саду, а за тѣмъ служитъ мосткомъ къ той горѣ, гдѣ похоронена Адамова голова (= Голгоѳа). На этомъ стволѣ, который Соломонъ рѣшается беречь какъ величайшее сокровище, пострадаетъ Мессія.

Мейеръ (p. 165) полагаетъ, что матерьялъ для этой дра» далъ Кальдерону сборникъ Пинеды (De rebus Solomonis. Майнцъ, 1613 г.); явныя противорѣчія — дѣло самого поэта. «Я считаю вѣроятнымъ, говоритъ Мейеръ, что внесеніемъ оливной вѣтви Кальдеронъ желалъ придать легендѣ болѣе библейскій характеръ». — А оливная вѣтвь Лютвина? — «Хотя и говорится аллегорически о древѣ на могилѣ Адама, но на самомъ дѣлѣ крестное древо выростаетъ изъ масличной вѣтки Ноя. Такимъ образомъ Кальдеронъ самъ себѣ противорѣчитъ; разсказалъ же онъ раньше, что Iericho пересадилъ вѣтку съ могилы въ Хевронѣ на Ливанъ! Этимъ онъ уничтожаетъ главную прелесть сказанія,

существенную черту котораго составляетъ происхожденіе крестнаго дерева — отъ древа познанія. Какъ прекрасное дѣйствіе Auto «о древѣ лучшаго плода» съ его типомъ язычницы, царицы Савской, становящейся исповѣдницей Троицы, исказилось до неузнаваемости во второй пьесѣ, вслѣдствіе измѣненій и внесенія свѣтскаго элемента — такъ, съ другой стороны самыя измѣненія легенды, какія позволилъ себѣ Кальдеронъ, умалили, по моему мнѣнію, поэтическое достоинство его произведенія».

Наша точка зрѣнія опредѣлена оцѣнкой подобныхъ смѣшеній, замѣченныхъ въ поэмѣ Лютвина. Дѣло не въ измѣненіяхъ одной легенды, а въ соединеніи двухъ, недостаточно помиренныхъ между собою: легенды о вѣткѣ-крестномъ древѣ Ноя, и сказанія о древѣ, выростающемъ на могилѣ Адама. Послѣднюю Кальдеронъ зналъ въ особой редакціи. Рядомъ съ разсказомъ, встрѣчающимся на западѣ съ конца XII вѣка (у Iohannes Beleth, ок. 1170 г.)[1]) и становящимся тамъ особенно популярнымъ: о Сиѳѣ, принесшемъ Адаму вѣтвь (либо зерна) райскаго дерева — намѣчается въ томъ-же вѣкѣ (ок. 1180 г.) и другое, въ которомъ главное дѣйствіе предоставлено сыну Ноя, Іониту (Ionitus, Hionthus у Готфрида изъ Витербо; Iericho, Ierico Кальдерона и Fioretti della Bibbia, Lericho въ пересказѣ Алляція). Это — Μονήτων, сынъ Ноя, въ греческихъ Откровеніяхъ псевдо-Меѳодія по списку Алляція, гдѣ другіе тексты даютъ: Σήμ, славянскій переводъ: Монитонъ, Монитъ, Моунитъ, Моунтъ, латинскій: Ionithus[2]). Объ этомъ Іонитѣ «астрологѣ» Готфридъ изъ Витербо разсказываетъ, что, наслышавшись отъ отца о славѣ рая, утраченнаго прародителями, онъ отправляется туда и

plantas arboreas tres tulit inde bonas.
Nomina sunt abies et palma fuitque cypressus,
quas pater Ionitus feliciter inde regressus
plantat diversis disparibusque locis.

---

[1]) Meyer, l. c. 115.

[2]) Сл. мои Опыты I, I, стр. 307.

Sed trahit has natura simul, pariter coalescunt,
diversis foliis uno sub cortice crescunt,
absque labore viri sola fit arbor ibi.
Unus erat truncus sed forma triplex foliorum.
trina fit unius ligni natura colorum.
trina deum trinum significare volunt [1]).

Судя по тому, что далѣе Давидъ находитъ ихъ на Ливанѣ, онѣ тамъ были и посажены. Fioretti della Bibbia [2]) прибавляютъ, что Iericho = Ionitus пожелалъ узрѣть не рай, а могилу Адама въ Хевронѣ, на которой выросли три чудныя лозы; ихъ-то онъ посадилъ въ пустынѣ, ими Моисей сотворилъ чудо въ Меррѣ и пересадилъ на Ѳаворъ (послѣдняя локализація, какъ въ сводной латинской легендѣ). Таково, въ сущности и сказаніе, разработанное Кальдерономъ, сходящееся съ Готфридомъ въ упоминаніи Ливана.

Преданіе о Іонитѣ-Монитонѣ-Симѣ, не вошедшее въ составъ извѣстныхъ намъ славянскихъ апокрифовъ, сложилось вѣроятно, на сколько это касается идеи «хожденія въ рай», по типу хожденія Сиѳа. Мы уже знаемъ, что Адама представляли себя погребеннымъ — въ раю либо у рая, или въ Хевронѣ; тамъ выросли и лозы, принесенныя Сиѳомъ. И вотъ Іонита заставили отправляться за лозами либо въ Эдемъ (Готфр. изъ Витербо), либо въ Хевронъ (Sibila del Oriente, Fioretti). Почему именно Іонитъ = Симъ явился въ этой роли, я объясняя себѣ такимъ образомъ: въ лѣтописи александрійскаго патріарха Евтихія, пользовавшагося, вѣроятно, эѳіопской книгой Адама, разсказывается, что Адамъ, умирая, завѣщалъ своимъ потомкамъ, когда они выйдутъ изъ рая, взять его тѣло и положить въ срединѣ земли. Передъ началомъ потопа Ной съ дѣтьми перенесли тѣло праотца въ ковчегъ; умирая, Ной, въ свою очередь, заповѣдалъ *Симу*: возьми тѣло Адамово тайно изъ ковчега, возьми въ дорогу хлѣба и вина, пригласи Мельхиседека, сына Фалекова, и вмѣстѣ отправьтесь, подъ руководствомъ ангела,

[1]) Meyer, l. c. 112—113.
[2]) l. c. 161.

пока не достигнете мѣста, гдѣ должны похоронить тѣло Адама. Это мѣсто — средина земли; здѣсь будетъ распятъ Спаситель, добавляетъ эѳіопскій текстъ. — Мельхиседекъ остается при тѣлѣ Адама въ постоянномъ служеніи Богу вышнему [1]). — Если взять въ разсчетъ, что, по словамъ Іеронима, еще Евреи отождествляли Мельхиседека съ Симомъ [2]), то мы близко подойдемъ къ объясненію легенды объ Іонитѣ = Симѣ: онъ перенесъ на Голгоѳу тѣло Адама, — стало-быть и вѣтвь отъ выросшаго надъ нимъ крестнаго древа, могли подсказать по сложившейся уже легендѣ о Сиѳѣ? Подробности о ковчегѣ были забыты, а въ такомъ случаѣ Іонитъ = Симъ долженъ былъ ходить за вѣтвями въ Эдемъ (или Хевронъ), чтобы пересадить ихъ въ пустыню или на Ливанъ. Послѣдняя локализація, обусловленная, какъ мы увидимъ далѣе, необходимостью ввести въ дѣйстіе легенды Давида (Готфридъ, Fioretti) или Соломона (Кальдеронъ), могла явиться на смѣну другой, болѣе древней; не Голгоѳы-ли? Такимъ образомъ мы объяснили-бы себѣ отчасти ссылку Готфрида на какого-то *Аѳанасія*; не разумѣется-ли Аѳанасій Александрійскій, въ сомнительныхъ или и подложныхъ сочиненіяхъ котораго [3]) встрѣчается указаніе на погребеніе Адама на Голгоѳѣ? Максимъ Грекъ приводитъ это указаніе, но съ особыми отмѣнами — по поводу своей полемики съ противоположнымъ мнѣніемъ Луцидарія (Гонорій Отёнскій): «повѣсть отъ отецъ дойде до насъ, яко глава первозданнаго Адама пренесена бысть потопомъ, иже при Нои, отъ востока въ Іудею и остала на Голгоѳѣ Божіимъ мановеніемъ, да освятится кровію новаго Адама» [4]).

---

[1]) Порфирьевъ, l. c. (изслѣд.) 108—9; 193—6 (Эѳіопская книга Адама); сл. 168—9 (сирійскій завѣтъ Адама). Сл. Разысканія III, стр. 42—3.

[2]) Порфирьевъ, l. c. 116; сл. 140.

[3]) У Migne, Patrol. ser. graeca, t. XXVIII, стр. 207 (In passionem et crucem Domini), 627 (Quaestiones ad Antiochum ducem.)

[4]) Порфирьевъ, l. c. 107, 141; сл. Пам. старинной русск. литературы, III, стр. 14 (О главѣ Адамовой): «потопною водою принесена

Я высказываю лишь предположеніе, которое считаю столь-же вѣроятнымъ, какъ и указанные выше поводы — внести въ славянскія легенды о крестѣ имена Григорія и Северіана Габальскаго.

Легенда объ Іонитѣ увлекла насъ далеко отъ нашего Слова. Между тѣмъ разборъ его втораго эпизода, сказанія объ Еввиной части, привелъ насъ къ нѣкоторымъ выводамъ, которые полезно формулировать: 1) Выяснилось существованіе въ южно-славянскихъ (тексты Ягича и Попова) и, можетъ быть, западныхъ текстахъ (Andrius) *особой* повѣсти о древѣ Христова распятія, какъ о *найденномъ Моисеемъ*. Параллель ей мы усмотрѣли въ талмудическомъ разсказѣ о Моисеевомъ жезлѣ; 2) по эпизодическимъ указаніямъ славянскихъ и западныхъ источниковъ можно заключить о существованіи такой-же группы сказаній, гдѣ исторія креста символически привязана была къ *лозѣ Ноя*; 3) на западѣ эти сказанія неорганически смѣшивались съ легендами другаго типа (Lutwin, Calderon); 4) посланіе Аѳанасія къ Панку указываетъ, что въ составъ богомильскаго крестнаго апокрифа входила легенда о лозѣ Ноя — и о лозахъ Моисея. Соображая ученіе богомиловъ о крестѣ, какъ орудіи дьявола, о виноградѣ, какъ древѣ познанія, и взявъ въ разсчетъ соотвѣтствующій эпизодъ нашего Слова, можно предположить, что содержаніе богомильскаго апокрифа составляли: разсказъ о насажденіи Сатанаиломъ въ раю древа [1]), которымъ искусилась Евва; о томъ, что воды потопа вынесли его къ Меррѣ, гдѣ видитъ его Моисей; наконецъ о постройкѣ храма и распятіи Спасителя. — 5) Подобная статья, вступивъ

быстъ глава Адамова въ Палестину, и обрѣтъ ю Соломонъ, и принесе во Іерусалимъ, и осыпа ю каменіемъ, и нарекъ имя Голъгофа». Сл. слѣд. § и стр. 413 (Citez de Iherusalem); Meyer, Gesch. d. Kreuzh., p. 110.

[1]) Замѣтимъ, кстати, разсказъ о насажденіи Самуила (=Сатанаила), несомнѣнно — отрывокъ извѣстной намъ крестной легенды, въ Вопросахъ и отвѣтахъ, изданныхъ Новаковичемъ по болгарской рукописи прошлаго вѣка въ Starine VI, 49.

въ составъ Слова, должна была поступиться нѣкоторыми своими особенностями и, въ виду общаго плана, подвергнуться новому пріуроченію: на Еввиной части древа распятъ не Спаситель, а нераскаявшійся разбойникъ.

IV.

Намъ остается разсказать исторію третьяго дерева «Слова»: его «Господней части».

«Ада́мь бѣше прѣд двѣрми раискыми въ Едемѣ. егда приблыжишесе дни его кь смрти, вѣлико болеше немо́щію. Снь его Си́ть ре кь мтри своеи· ѡ мти моꙗ, ты вѣсы всe его́ва. по́вѣждь намь, что сико ѡтць на́шь бо́лѣдуеть. Ев'ва ре. ѡ сну, вьсегда желаеть блга раиска, егда то́го раду поменуеть и боледуеть. Си́ть ре· йдемь въ раи и принесу ѡтцу моему, еда ка́ко оутолит'се болѣсть его. иде и вьпие, пла́че про́тиву раю. и принесе ему архнггль дрѣво (№ 6: три пруты), ѿ него-же снѣ адамь, и ре· се дрѣво еже раздрѣшаеть грѣхы, се дрѣво прога́нꙗеть дхы нечїсты, се к просщенїе темнїмь; [кто] вѣрует вь мнѣ, не има́ть заблудїти. Приеть Сить дрѣво еже ему дасть аггль и принесе ѡцу [сво]ему адаму. егда выде адамь и по́зна и въздъхну вѣли́ко и ре· се дрѣво его же [раду] быx изгнань из' ра́ꙗ. и вьземь из'вить себѣ вѣнець. и по́ложїше его [в] вѣн'це вь земли (№ 6: еде́мъстеи, пред две́рми раискими), и израсте древо из' вѣн'ца и бы вѣлїко (вѣлїко) висотою и прѣчудно расто́мь, на́ три растеше и вь еди́но сто́ꙗше и бы прѣвисоко вьсеx древь. [1])....

---

[1]) Гр. № 2; №№ 1, 3, 5, 7 сократили этотъ разсказъ; въ № 4 онъ примыкаетъ къ Слову Адама = Vita Adae. Въ № 6: і израстоша .г. древа из главы адамовы і паки сотвори́шаса во еди́но. и расте древо .з. кратъ(?) раздѣла́ющиса на́ двое, и па́ки совокупатса во еди́но.

«Ѐгда хотеше Гъ Бъ да сьжіжеть домь бжіи сты Сушнь, поусты Гъ прьстень Соломоноу й ѿбладаше дкмоны всеми. Сзда дш бжіи сты Сушнь й йскаше дрѣво да покриеть црквь». Слѣдуетъ извѣстный намъ разсказъ объ исканіи двухъ первыхъ деревьевъ (Адамовой и Еввиной части), которыя оказываются негодными для постройки. Дивится этому Соломонъ и спрашиваетъ: «Гдѣ ѡбрещет'се ѡ тех' повѣліко? й вьпроси демони ѐже дрьжаше печатїю гню. ѡни же реше: знаемь дрѣво нь далече ѥ вь ѐдѣмѣ, великочюд'но й прѣдївно (№ 6: на трое дѣлащиса ї паки во ѐдино собирающеса), страшн'о намь ѡ томь глати. Соломонь рє: Завѣзую ва азь печатїю гню ѐже мы да бъ, йдете (йдете), ймете за врьшїе й за корень й принесете ми зде. Шедше дѣмоны й вьзеху дрѣво с коренѡмь, йз'дрьваше главу адамову въ коренїи й принесоше вь Їерлїмь. Ѿсекоше дрѣво вь корены й прѣмерише дрѣво на земли прѣсоса. на црквы несоса вѣліко» [1]). — И это дерево пришлось «приклонить къ церкви»....

Въ корнѣ дерева, принесеннаго демонами, осталась Адамова голова, и никто не зналъ, гдѣ она. «Соломонь йзыде на ловь да ловить, й вьземь ѐго бура напрасна. ѐдинь ѿтрокь ношаше цреву світоу гор'ну (№ 6: верьхную) й не оугодисе сь цремь. виде пѣщеру й вьниде вь нєи, сь собою ймаше хрьта й ꙗстреба й седещи видеты пещера бѣ кость, а не камень. Ѐгда прѣста бура, йзыде ѿтрокь й ѿбрѣте цра. й рє Соломѡ: ѡ чловче, како ты мою свиту ѡтнѣ, а менѣ бура потопи? й рє: повеждь ми, что ты неси ѿбуре? ѿтрокь рє ѐму: Гй, видехь пещеру й вьнидох вь нєи, конь мои вънеоуду стоꙗше, азьже сь хрьтомь ї ꙗстрѣбомь вьнидѡх, й выдехь — кость, а не камень пещера ть. Црь на оутріе йде й очисты кость ѿ коренїа й ѿ прьсты.... й позна

[1]) Такъ въ № 2; въ № 4: и примѣрився на земли древо и *притосоваша*, а на церкви не *притосоваша*; въ № 5: примѣриша ко црквп на земли и прісягаше выше мѣры, и возъдвигоша его на црковь и недосязашеся, — Не заключается-ли въ загадочномъ *прѣсоса* — црквнсл. *прѣсовъ:* въ храмѣхъ пресовии соломена = τῶν ξύλων αἱ ἱμαντώσεις? Miclosich, Lex. a. v. прѣсовъ.

Соломо́нь, ꙗ҆ко то҆ е҆ А҆да́мова гла́ва̀, и҆ прінесе ю҆ посрѣ҆ Іер҇лі́ма, и҆ посла̀, и҆ сьнидошесе вьси лю́діе, и҆ ре҇ кь нимь: ꙗ҆ко менѣ видите, тако и҆ ви҆ тво́рите. и҆ вьземь ка́микь Со́ло́монь и҆ ре҇: По́кла́нꙗю ті се, ꙗ҆ко и҆ прьво҆и тва́ри бж҇іе. И врьже ка́мікь на̀ главу҆ и҆ ре҇: По́бьіва́ем' те ꙗ҆ко и҆ прѣступника бж҇іа. Ве҇ на́ро҇' врьго́ше каменіе и҆ сьт҇орише лито҆страто҇, е҆vрески по́биѐнь[е]. То̀ бы҇ сьбо́рище вьсѐму҆ Іер҇лі́му». — На этомъ древѣ и былъ распятъ Христосъ [1]).

Разбирая составъ этого сказанія мы напередъ выдѣлимъ изъ него эпизодъ объ Адамовой *головѣ*-пещерѣ, найденной Соломономъ во время *охоты*. Неизвѣстно, насколько этотъ эпизодъ отвѣчаетъ содержанію апокрифа, упоминаемаго славянскимъ индексомъ: «Лобъ Адамль, что седмь царей подъ нимъ (въ немъ) сидѣли» [2]). — Замѣтимъ кстати, что въ одной группѣ текстовъ Vitae Adae et Evae, интерполированныхъ крестной легендой, райское древо (выростающее въ изголовьи Адама) «inventa est a *venatoribus* Salomonis» [3]). — Понятно, что славянскіе тексты, возводящіе лишь къ чуду Моисея исторію крестнаго дерева, (Ягичъ, Поповъ), отдѣляютъ отъ него разсказъ объ обрѣтеніи Адамовой головы. «Вь тои же дьнь, егда роди се господь нашь,

---

[1]) Текстъ передается по № 2.

[2]) Лѣтопись занятій Археографич. коммиссіи 1861, вып. II, стр. 39; сл. ib. 53: «Лобъ Адамль, что дванадесять служебъ в' немъ и седмь царей подъ нимъ седѣло», и въ Описаніи ркп. Соловецкаго монастыря ч. I (№ 261), стр. 403: «Что три чернцы ходили въ адъ, что Соломона видѣли имущи злато поликадило, и діакона Арсенія, что служилъ во Адамлѣ главѣ». — Исполинскіе черепа встрѣчаются въ сказкахъ. Въ одной чеченской (изъ Ичкеріи) семь великановъ, спасавшихся бѣгствомъ отъ другихъ, еще бо̀льшихъ гигантовъ, находятъ, вмѣстѣ съ своими конями, убѣжище въ громадномъ черепѣ. Сл. Russische Revue XI, I, стр. 84—7 и подобную-же черту въ осетинскихъ преданіяхъ у Всев. Миллера, Осетинскіе этюды, I, отд. 1-й, № XII, отд. 3-й, № I.

[3]) Meyer, Gesch. d. Kreuzh. p. 121; сл. ib. 160: указаніе на Mystère du viel Testament (XV в.), гдѣ лозы найдены *на охотѣ* — Исавомъ. Мистерія эта недавно напечатана Джемсомъ Ротшильдомъ въ изданіяхъ Société des anciens textes français. Сл. Le mystère du viel Testament, publ.

повѣле наводнити сѧ Ерданоу, излиꙗти сѧ до гроба его и разнести кости его на четыры чѧсти земле, ωт нѧдоу же бѣ и сьздань, и крьстити сѧ костѣмь его, прьво Ерданомь, а вторе моремь, третие господиномь нашимь Ісоу-Христомь. И вьнесенѣ бывши главѣ его вь Ероусалимь и томоу чюдоу бывшу, течаху на видѣние глави и маали и' велиціи и дивлаху сѧ величествоу прадѣда своего главѧ, бѣше бо ꙗко сѣдети .т. мѧжи вь неи» [1]). Христосъ велитъ положить её на Голгоѳѣ, гдѣ самъ восхотѣлъ смерть вкусить и креститься кровію своею [2]).

Что касается до главной части сказанія — отъ Сиѳа до построенія Соломонова храма включительно —, то она отвѣчаетъ тому типу крестной повѣсти, который съ XII вѣка является на западѣ преобладающимъ. Матеріаломъ легендѣ послужилъ разсказъ о хожденіи Сиѳа въ рай за елеемъ отъ древа милосердія, въ Апокалипсисѣ Моисея и Vita Adae et Evae, и заключительный эпизодъ послѣдняго памятника въ рукописяхъ, восходящихъ къ оригиналу ок. 730-го года [3]): по просьбы Еввы «Seth fecit tabulas lapideas et luteas et scripsit in eis vitam patris sui Adae et matris suae Evae quam ab eis audivit et oculis suis vidit et posuit tabulas in medio domus patris sui in oratorio ubi orabat dominum, et post diluvium a multis videbantur hominibus tabulae illae scriptae et a nemine legebantur. Salomon autem sapiens vidit scripturam et deprecatus est dominum et apparuit ei angelus domini dicens: ego sum qui tenui manum Seth, ut scriberet cum

---

par le baron James de Rothschild, t. II, p. 140—1. Сообщаю надписаніе соотвѣтствующей сцены: Il (Esaü) voyt les arbres de la croix et les oyseaulx qui les adorent, et partent lesditz troys arbres d'une mesme souche et tige, et portent divers feuillages et fruys.

[1]) Эти подробности о крещеніи Адама и о величинѣ его головы нашли себѣ мѣсто въ «Чтеніи отъ Адама» (Вопросы и отвѣты). Сл. Jagič, Prilozi, p. 42.

[2]) Jagič, Opisi I, p. 88—9.

[3]) Meyer, Vita p. 210, 218—19, 244; сл. варьянтъ на стр. 250 (и о рукп. p. 218).

digito suo lapides istos, et eris sciens scripturam, ut cognoscas et intelligas quid contineant lapides isti omnes et ubi fuerit oratorium, ubi Adam et Eva adorabant dominum deum, et oportet te ibi *aedificare templum domini, id est domum orationis. Tunc Salomon supplevit templum domini dei*». Къ заключительной подробности этого разсказа естественно могло пріурочиться райское древо Сиѳа, когда оно явилось замѣной «елея отъ древа милосердія» и оказалось негоднымъ въ постройку древняго Сіона, — какъ камень Писанія, отверженный строителями, а впослѣдствіи оказавшійся «краеугольнымъ» [1]).

Какимъ образомъ попало Сиѳово древо къ Соломону — на это Слово отвѣтило, разработавъ легенду о построеніи храма согласно съ извѣстнымъ талмудическимъ разсказомъ о созданіи Соломонова храма и повѣрьемъ о власти Соломона надъ демонами; они-то и доставляютъ ему древо съ гробницы Адама у Эдема.— Другіе, между прочимъ, западные разсказы того-же типа, не знаютъ о такомъ участіи демоновъ и по своему отвѣтили на вопросъ. Деревья для храма доставлялись Соломону съ Ливана: Βασ. γ', V, 8—9: ξύλα κέδρινα καὶ πεύκινα οἱ δοῦλοί μου κατάξουσιν αὐτὰ ἐκ τοῦ Λιβάνου [2]); тамъ, стало быть, найдено было и крестное древо, *леванитовъ* крестъ нашей народной поэзіи [3]). Старофранцузское описаніе Іерусалима (La citez de Iherusalem) говоритъ о древѣ Сиѳа, выросшемъ у изголовья Адама, что воды потопа вырвали его съ корнемъ, въ которомъ находилась Адамова глава, и перенесли на *Ливанъ*, гдѣ оно и было срублено для храма [4]). — Въ основѣ лежитъ память о ливанскихъ порубкахъ Соломона, какъ и у Jacobus de Voragine:

---

[1]) Сл. Разысканія III 4—5.

[2]) Сл. ливанскіе кипарисы, кедры и сосны у Исаіи гл. V, 11, въ Псалмѣ 103 и т. п. Это, вмѣстѣ съ тѣмъ, и обычныя деревья крестной легенды.

[3]) Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ, 174.

[4]) Meyer, Gesch. d. Kreuzh. 119. Сл. выше легенду объ Адамовой главѣ въ пересказѣ Максима Грека, стр. 407—8.

legitur quoque alibi, quod angelus eidem (Seth) ramusculum quendam obtulit et jussit, quod in monte *Libani* plantaretur[1]). —

Такъ объясняется Ливанская локализація и въ группѣ сказаній, которая выводитъ на сцену сына Ноева, Іонита. У Готфрида изъ Витербо онъ садитъ райскія лозы, очевидно, на Ливанѣ, ибо далѣе говорится.

Dum montis *Libani* succidi silva iubetur,
arboris illius species miranda videtur;

Давидъ велитъ срубить его, а Соломонъ впослѣдствіи пытается употребить его на постройку храма. Такъ и въ обѣихъ драмахъ Кальдерона, съ тою разницей, что дерево велитъ срубить Соломонъ. I Fioretti della Bibbia замѣнили это пріуроченіе другимъ Iericho = Ionitus насаждаетъ лозы — въ пустынѣ. Это измѣненіе оказалось необходимымъ, потому что авторъ Fioretti, слѣдовавшій тексту вульгарной, сводной легенды о крестномъ древѣ, пожелалъ комбинировать сказаніе о Іонитѣ, которое легенда не знаетъ, съ ея эпизодомъ: о Моисеѣ, нашедшемъ чудодѣйственныя лозы въ Хевронѣ. Но въ Хевронъ (либо въ рай) приходилъ за тѣми-же лозами и Іонитъ, пересадившій ихъ на Ливанъ. Авторъ Fioretti, либо его источникъ, сводятъ эти легенды такимъ образомъ, что въ Хевронъ идетъ Іонитъ, но лозы посажены имъ не на Ливанѣ, что помѣшало-бы дальнѣйшему пріуроченію, а въ пустынѣ, гдѣ Моисей и находитъ ихъ.

Во всемъ этомъ, какъ и въ судьбахъ легенды о Ноевой лозѣ, разсмотрѣнныхъ выше, видны попытки свести къ рамкѣ одного, излюбленнаго легендарнаго типа разнообразіе символическихъ типовъ, въ которое сложилось крестное сказаніе. Крестъ — это вѣтка Сиѳа, это лозы (= жезлъ) Моисея, виноградная лоза Ноя, либо дерево, взрощенное изъ головней усердіемъ раскаявшагося грѣш-

---

[1]) Meyer, ib. 124.

ника. Всѣ эти сказанія, отвѣчавшія одной и той-же прообразовательной идеѣ, могли существовать самостоятельно: циклическій сводъ монаха Андрея начинается съ заключительнаго эпизода Vitae Adam et Evae: о дскахъ Сиѳа, найденныхъ Соломономъ, и — разсказываетъ исторію Моисеева дерева до построеніи Соломонова храма (и далѣе), стало быть, по плану извѣстной намъ славянской статьи, изданной Ягичемъ и Поповымъ — Литературная судьба этихъ отдѣльныхъ сказаній на западѣ и у насъ была различна. Три изъ нихъ (древо Сиѳа, лоза Моисея, древо-головня Лота) попали у насъ въ Сводъ, приписанный какому-то Григорію и пріурочились въ новый планъ такимъ образомъ, что *три дерева* были распредѣлены между Спасителемъ и двумя разбойниками, въ соотвѣтствіи съ тремя частями одного и того-же райскаго дерева: Господнею, Адамовой и Еввиной. Планъ, по которому распредѣлился весь этотъ матеріалъ указываетъ, какъ на исходную точку отправленія, на Слово объ Адамѣ и хожденіе Сиѳа. Во всѣхъ семи текстахъ, бывшихъ у меня подъ руками, и въ описаніи восьмаго (Пуб. Библ. № LVI) распорядокъ одинъ и тотъ-же:

1) Хожденіе Сиѳа: древо изъ вѣнца Адамова.

2) Разсказъ о второмъ древѣ: головни Лота.

3) Древо Моисея (въ № 1 нѣтъ этого эпизода, какъ и всѣхъ слѣдующихъ).

4) Вопросъ: откуда взялись тѣ три древа? Разсказъ о насажденіи Сатанаила (нѣтъ въ № 6 и ркп. Пуб. Библ. LVI).

5) Соломонъ достаетъ всѣ три дерева для постройки храма.

Рамка своднаго разсказа (Сиѳъ — постройка Соломона) отвѣчаетъ той, въ которую вылились западныя крестныя сказанія, но она наполнена иначе. На западѣ *древо Сиѳа* исключило остальныя, легенды о нихъ послужили матерьяломъ для распространенія одной, распространенія часто неудачнаго, иногда противорѣчиваго (сл. Лютвина и Кальдерона); въ рамки этой одной легенды вошла подъ конецъ большая часть сказаній о крестѣ.

Оба типа сосуществуютъ, такъ сказать; въ Шестодневѣ св. Анастасія Синаита (VII в.) [1]: съ одной стороны говорится о Спасителѣ, что онъ «*in crucis ex tribus arboribus confectae ligno* recubuerat et obdormierat» (lib. V), — что, можетъ быть, указываетъ на тресоставность *древа распятія*, сросшагося во едино изъ трехъ вѣтвей или лозъ; съ другой (lib. VII) *три креста*, на Голгоѳѣ сближаются съ тремя древами въ Эдемѣ. «*Tria ligna erant in paradiso: unum quidem ut vesceretur homo;* alia autem duo, *alterum quidem lignum vitae, alterum autem lignum cognoscendi bonum et malum: propterea tria quoque ligna confixa sunt in horto Golgotha seu Calvariae; unum quidem lignum latronis qui fuit servatus*, ut per ipsum percipiamus non diffluentem fructum theologiae, sicut ille paradisum, et eo vescentes laetemur, non semel sed semper eum comedentes. *Crux Cristi est lignum vitae*, in quo in altum sublatus fuit botrus maturus, et vita nostra ante nos visa est suspensa, cujus virtute multi etiam ex monumentis, vivificati, sunt excitati. *Lignum autem cognoscendi bonum et malum fuit crux blasphemantis*, quae in bonum illi fixa fuerat, si voluisset; in malum autem illi cessit, cum temere ab ingrato animo linguam extendisset, et pro Dei laudatione Deum blasphemasset et comedisset mortem et interitum. Tres rei peccarunt in paradiso, Adam, et Eva, et serpens, ex quibus duo quidem sunt salvati, unus autem periit. Cum ita propterea tres rei penderent in Calvaria (nominabatur enim etiam Dominus peccatum, etiamsi propter ipsum non esset reus ac condemnatus, et cum non esset, solum haberet quod diceretur), unus latro ingratus, cum esset typus diaboli et serpentis et Iudae qui se in ligno suffocavit, periit». Параллелизмъ Эдема и Голгоѳы развивается и далѣе: «illic diabolum et serpentem (въ Эдемѣ), hic Pilatum et Caipham (при крестномъ страданіи); hinc et hinc Adamum et Evam et medium lignum; et hic blasphemantem hinc latronem et illinc alium deum laudantem, et medium lignum, sed crucis».

---

[1]) Migne, Patrol. graec. t. LXXXIX p. 917 и 944—946.

Такимъ образомъ идея нашего Свода оказывается довольно древнею, но ея разработка обличаетъ вліяніе противоположнаго легендарнаго типа: намъ говорятъ не о трехъ древахъ въ Эдемѣ, а о трехъ частяхъ-стволахъ *одного* и того-же, райскаго.

Популярность сказанія о *трехъ* крестныхъ древахъ не стоитъ-ли въ связи съ распространеніемъ извѣстной повѣсти объ обрѣтеніи царицей Еленой *трехъ* крестовъ распятія, «честныхъ», «Христосовыхъ» крестовъ сербскихъ и болгарскихъ пѣсенъ [1]), изъ которыхъ одинъ, послужившій праведному разбойнику, перенесенъ былъ, по преданію, на островъ Кипръ, гдѣ творилъ чудеса, «носимъ на въздусѣ»? [2]).

V.

Возвращаясь еще разъ къ западной легендѣ о древѣ Сиѳа, замѣтимъ, что не всѣ отдѣльныя крестныя сказанія исчезли въ ея поглощающей компиляціи. Нѣкоторыя, правда немногія, остались въ сторонѣ: такъ легенда о головняхъ Лота, неизвѣстная мнѣ въ западныхъ пересказахъ нашего цикла, тогда какъ, наоборотъ, въ нашемъ Словѣ не видно участія Давида и нѣтъ типическаго эпизода: о царицѣ Савской = Сивиллѣ, не рѣшающейся вступить на древо спасенія и вбродъ переходящей черезъ потокъ [3]). — Изолированной оказывается и повѣсть объ

[1]) Безсоновъ, Калѣки II № 437, 438; Качановскій, Памятники болгарскаго народнаго творчества, вып. I, № 2, 3. «Три стърка босилёкъ», обрѣтенные Еленой на мѣстѣ нахожденія крестовъ, напоминаютъ подобное-же греческое повѣрье, добавляющее, что и названіе растенію (βασιλικός = царскій) дано было царицей. Сл. Амарантосъ или розы возрожденной Эллады и т. д., стр. 47, прим. а, и выше стр. 242, прим. 1.

[2]) Путешествіе Игумена Даніила, изд. Норова, стр. 12—13 и прим. 2; Wilbrand de Oldenborg у Laurent, Peregrinatores p. 180—1.

[3]) Что этотъ эпизодъ западныхъ крестныхъ легендъ развился изъ разсказовъ объ искушеніи Соломономъ царицы Савской, вступившей

Авраамовомъ древѣ, отнесенная г. Мейеромъ, неизвѣстно по какимъ соображеніямъ, въ одну группу съ Гервасіемъ изъ Tilbury, Никодимовымъ Евангеліемъ и друг. [1]). Мнѣ не разъ приходилось касаться этой легенды [2]); я возвращаюсь къ ней еще разъ съ нѣкоторыми новыми подробностями [3]).

Тысячу лѣтъ спустя по грѣхопаденіи Адама и Евы древо жизни перенесено было въ вертоградъ Авраама. Ангелъ говоритъ ему, что на томъ древѣ распятъ будетъ Сынъ Божій, и что отъ цвѣта того дерева родится витязь, который, безъ помощи жены, произведетъ на свѣтъ мать дѣвицы, предъизбранной Господомъ стать матерью Его Сыну. — Всё совершается такъ, какъ предрекъ ангелъ: дочь Авраама забеременѣла, понюхавъ цвѣтокъ съ того дерева. Іудеи обвиняютъ её въ порочной жизни и принуждаютъ доказать свою невинность — божьимъ судомъ: она ввержена въ огонь, но огненные языки чуднымъ образомъ обращаются въ розы и лиліи. У ней родится сынъ, излюбленный господомъ, по имени Фануилъ, становящійся впослѣдствіи императоромъ. Плоды древа жизни служили ему средствомъ — врачевать недужныхъ и прокаженныхъ. Однажды, онъ разрѣзалъ одинъ такой плодъ, чтобы раздѣлить его между больными, а сокъ,

---

въ мнимую воду, на это давно указано мною въ моихъ Опытахъ II, I, 245 слѣд.; сл. еще мою «Повѣсть о Вавилонскомъ царствѣ», стр. 142—3: о такомъ-же испытаніи Навуходоносоромъ (сыномъ Соломона и царицы *Савской* = Южской, либо Лузія и царицы *Савы*) своей невѣсты, персидской царевны.

[1]) Meyer, l. c. p. 120.

[2]) См. мой разборъ сборника Чубинскаго, въ 22-мъ присужденіи Уваровскихъ премій, стр. 12—17; сл. Разысканія IV, стр. 68 прим. 1.

[3]) Извлеченія изъ легенды см. у Leroux de Lincy, Le livre des légendes p. 24; въ Histoire littéraire de la France XVIII p. 834—6; напеч. Ласбергомъ: Ein schoen alt Lied von Grave von Zolre dem Oettinger und der Belagerung von Hohen—Zolren etc. in druck ausgegeben durch den alten Meister Sepp (Freiherr von Lassberg) стр. 67—80. Сл. также Stengel, Mittheilungen aus franz. Handschriften der Turiner Bibliothek p. 20, Anm 21. Далѣе разсказъ сообщается сводный.

оставшійся на лезвеѣ ножа, отеръ о колѣно. Оттого его колѣно «поносъ понесло», и по прошествіи девяти мѣсяцевъ родилась красивая дѣвочка: это была св. Анна, мать Маріи. — Исполненный стыда и недоумѣнія, Фануилъ поручаетъ одному изъ своихъ рыцарей отнести дѣвочку въ дремучій лѣсъ и тамъ убить, дабы никто не узналъ, что съ нимъ приключилось. Рыцарь готовится исполнить данное ему повелѣніе, когда съ неба является голубь, садится къ нему на плечо и вѣщаетъ: пусть онъ не убиваетъ ребенка:

De ly naistra une puceille
En cui Dieux char et sanc prendra
Quant il en terre descendra.

Рыцарь покидаетъ дѣвочку въ гнѣздѣ лебедей, гдѣ её стережетъ лань, питая её своимъ молокомъ, убаюкивая цвѣтами:

Chascun jor ert desos le ni:
Quant li enfes jetoit .I. cri,
D'um des flors le rapaisoit
Tant que li enfes s'endormoit.

Фануилу сообщаютъ между тѣмъ, что его приказаніе исполнено.

Десять лѣтъ спустя онъ отправляется на охоту, сопровождаемый своимъ сенешалемъ, Іоакимомъ, который (либо: самъ императоръ), преслѣдуя лань, добирается до лебединаго гнѣзда, откуда слышитъ дѣтскій голосокъ: красивая дѣвочка запрещаетъ ему убить животное, называя себя по имени, Фануила — своей матерью. — Впослѣдствіи отецъ и дочь узнаютъ другъ друга, а Фануилъ, по просьбѣ Іоакима, отдаетъ ему руку своей дочери.

Чудесное зачатіе отъ цвѣта или плода принадлежитъ къ столь распространеннымъ сказочнымъ мотивамъ, что желающему остаться въ чертѣ апокрифа приходится сдѣлать выборъ. Сообщенная легенда представляетъ два эпизода: 1) чудесное

оплодотвореніе цвѣтомъ (дочь Авраама) и 2) рожденіе отъ бедра (Фануилъ).

1) Дочь Авраама родитъ отъ цвѣта крестнаго дерева Фануила, отца св. Анны. Другое французское преданіе, отмѣченное, какъ апокрифическое, въ поэмѣ «sur la Conception», перенесло зачатіе отъ цвѣта — *на св. Анну:*

Anne de Bethleem fu nee,
De flour ne fu pas engenree,
Ce saichiez vous certainement,
Meis d'omme conseue charnellement.
Celles et cil soient confondu
Qui croient *un roman qui fu,*
Qui dist que *de flour fust venue*
Sainte Anne et engeneue.

Имена Фануила и Анны въ этомъ преданіи едва-ли слѣдуетъ объяснить простымъ смѣшеніемъ — съ Фануиломъ, отцемъ Анны пророчицы (Paralipom. I c. 8). Я указалъ на значеніе еврейскаго Phĕnûêl, Phĕnîêl: *ликъ Божій.* Съ этой точки зрѣнія легенда, въ пересказѣ поэмы sur la Conception, получаетъ особое значеніе: самъ Господь созидаетъ отъ цвѣта (или плода) жену, которую предназначилъ быть бабкой своему сыну. — Малорусское преданіе [1]) выражаетъ то-же воззрѣніе, но переноситъ его *на Богородицу*: Господь сотворилъ Адаму жену «зъ рожи», но тотъ ею недоволенъ: «Не хочу жінки зъ цвіту, якъ бы мені така жінка, якъ и я». Тогда Господь сотворилъ Евву изъ ребра Адама и спрашиваетъ его: какая изъ двухъ лучше? «А Адамъ каже: «Уже жъ певно мені лучче нехай тая, що зъ мого ребра». А Богъ: «Ну, а мені здаетьця, що тая, що зъ цвіту; *я іі дамъ сыну своёму за матірь*». — Наконецъ въ болгарскомъ народномъ апокрифѣ рожденіе отъ цвѣта приписано *Спасителю.* Господь размышляетъ: «какъ може, само съ духъ-тъ мой да ми са роди синъ на земѭ-тѫ прѣдъ сички светъ!» Дьяволъ совѣтуетъ ему: «Земи, че направи

[1]) Чубинскій, Труды, l. c. I, стр. 145—147.

отъ босилꙗкъ-цвѣтѥ ѥднѫ киткѫ, тури ѭ въ пазухѫ и да прѣспишь съ неѭ ѥднѫ ношть, като си намислишь, че желаѥшь да ти са роди синъ отъ духъ божи, и, штомъ като станешь, да ѭ проводишь на благочестивѫ цѣломѫдрѫ Мариѭ, сестру Іордановѫ, за да ѭ подуши, и тꙗ ште стана непразна». Этотъ цвѣтокъ архангелъ Гавріилъ подаетъ Дѣвѣ Маріи. «Тꙗ зела киткѫ-тѫ и ѭ помирисала. Слѣдъ два-три дена Мариꙗ станѫла лѫфусна»[1]).

2) Св. Анна родится отъ бедра Фануила, на которое попалъ сокъ отъ райскаго плода. Я привелъ въ параллель греческую сказку съ Закинѳа, напомнившую Б. Шмидту[2]) миѳы о рожденіи Аѳины и Діониса: о благочестивомъ царѣ-дѣвственникѣ, желавшемъ имѣть потомство; ангелъ вѣщаетъ ему, что у него родится дочь отъ икры (у ноги); вскорѣ послѣ того икра у него распухла и, когда разъ на охотѣ онъ накололъ её терніемъ, оттуда выпорхнула дѣвушка, вооруженная съ ногъ до головы. Господь, особенно её любившій, даетъ ей въ приданое даръ предвидѣнія, «возведя её какъ бы въ значеніе богини».

Въ мадагаскарской сказкѣ[3]) такъ именно родится первая жена. Господь поставилъ перваго человѣка въ великолѣпномъ саду, полномъ плодовъ, запретивъ ему что-либо ѣсть или пить. Злой демонъ, принявъ видъ свѣтлаго духа, явился ему посланникомъ съ неба, повелѣвая ему дѣлать то и другое. Человѣкъ повиновался. Вскорѣ послѣ того у него появилась опухоль, лопнувшая черезъ шесть мѣсяцевъ; оттуда вышла красивая дѣвушка, на которой первый человѣкъ и женился: она стала матерью всего людскаго поколѣнія.

Ближе всего подходитъ ко второму эпизоду французской легенды слѣдующая румынская сказка[4]). Жили были старикъ

---

[1]) Драгомановъ, Малорусскія народныя преданія и разсказы, стр. 432.

[2]) B. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder № 6.

[3]) Baring-Gould, Legends of old-testament characters, I, 20. Сл. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen, № 198 и прим.

[4]) Rumänische Märchen, übers. von Mite Kremnitz, № X.

и старуха, старые — престарые, и не было у нихъ дѣтей, къ великому ихъ горю. Всѣ средства они испытали, наконецъ старикъ рѣшается пойти куда глаза глядятъ, попытаться — не достанетъ-ли онъ ребенка. Въ глухомъ лѣсу древній пустынникъ, которому онъ повѣдалъ о своемъ желаніи, даетъ ему яблоко; благословилъ его, разрѣзалъ по поламъ и говоритъ: эту часть съѣшь самъ, а эту отдай своей женѣ. На обратномъ пути старикомъ овладѣла жажда; не найдя нигдѣ воды, онъ вспомнилъ о яблокѣ и съѣлъ — не ту часть, которая была предназначена ему самому. Съѣлъ и заснулъ мертвымъ сномъ; ангелъ Господень сталъ у него на стражѣ, а когда старикъ проснулся, увидѣлъ рядомъ съ собой барахтающеюся въ травѣ хорошенькую дѣвочку. Ангелъ принесъ травы босилька и воды, освященной въ раю девять лѣтъ назадъ, и окрестилъ дѣвочку, которой далъ имя Розы. — Счастливый старикъ отправился домой съ найденышемъ; прійдя къ своей землянкѣ, положилъ дѣвочку въ квашню, а самъ пошелъ звать старуху полюбоваться на неё; пока онъ ходилъ, огромный грифъ унесъ её въ гнѣздо, гдѣ однако птенцы не разорвали её, а, напротивъ, принялись кормить крошками, уложили и прикрыли отъ холода.

Недалеко отъ того дерева [1]) находился ядовитый колодезь, а въ немъ двѣнадцатиглавый змѣй. Всякій разъ, какъ подрастали птенцы грифа и готовы были отлетѣть отъ гнѣзда, огненныя головы протягивались изъ колодца и пожирали ихъ. Такъ могло случиться и въ эту ночь; уже показались двѣ головы, какъ раздался громъ, въ облакѣ явился архангелъ съ мечемъ въ рукѣ и принялся поражать чудовище, продолжавшее высылать изъ колодца все новыя и новыя головы. Падая отъ меча, онѣ такъ сильно ударялись о дерево, что листья на немъ облетѣли; всё кругомъ залито было кровью и ядомъ. Архангелъ окропилъ мѣстность святой водою, кровь собралась въ одно мѣсто и про-

---

[1]) Позднѣе говорится о двухъ деревьяхъ.

валилась вмѣстѣ съ головами и колодцемъ, а въ лѣсу стало чисто и свѣтло. Когда на утро вернулся къ гнѣзду старый грифъ, онъ подивился этой перемѣнѣ и тому, что дѣвочка не съѣдена. Онъ догадывается, что чудо совершилось ради нея, и начинаетъ её холить: устраиваетъ ей изъ цвѣтовъ и моху гнѣздо, въ которой вѣтеръ качалъ её, какъ въ колыбели. И она выростаетъ здѣсь до несказанной красоты, которою любуется сама природа. Однажды, погнавшись на охотѣ за звѣремъ, царевичъ зашелъ въ чащу, гдѣ стояло дерево съ гнѣздомъ грифа, цѣлится въ грифенятъ, но тотчасъ-же опустилъ лукъ: такъ поразила его красота дѣвушки, которую онъ напрасно умоляетъ къ нему спуститься. Опечаленный онъ возвращается домой; на другой день царскій указъ объявилъ большую награду тому, кто приведетъ красавицу. Удается это какой-то горбатой старухѣ— и сказка кончается бракомъ.

Сходство этой сказки со второй половиной легенды о Фануилѣ ясно: тоже рожденіе отъ яблока—безъ участія женщины; дѣвушка въ гнѣздѣ, охота; но важнѣе мистическіе элементы разсказа: двоякое явленіе ангела и его борьба съ змѣемъ, головы котораго то протягиваются къ дереву, то, ударяясь о него, дѣлаютъ его безлистнымъ. Вспомнимъ, что въ легендѣ о Фануилѣ дерево является — крестнымъ [1]), на немъ будетъ распятъ Спаситель; укажемъ съ другой стороны, что образъ сухаго дерева, безъ коры и листьевъ, съ змѣей вокругъ ствола, съ ребенкомъ на вершинѣ или — въ гнѣздѣ пеликана — принадлежитъ спеціально крестной символикѣ [2]). Эти сопоставленія позволяютъ предпо-

[1]) Крестное древо въ саду Авраама не стоитъ-ли въ связи съ Авраамовымъ дубомъ въ Хевронѣ, о которомъ ходила легенда, что онъ выросъ изъ жезла, воткнутаго въ землю ангеломъ? Легенда эта привязана съ разсказу о посѣщеніи Авраама ангелами и о дотолѣ неплодной Саррѣ. Отъ этихъ данныхъ отправилось, быть можетъ, и развитіе французскаго сказанія.

[2]) Сл. Разысканія IV, 60.

ложить за румынской сказкой какое-нибудь забытое отреченное сказаніе, которое послужило-бы къ объясненію легенды о Фануилѣ по крайней мѣрѣ на столько-же, на сколько вообще славянскіе апокрифы о крестномъ древѣ — проливаютъ свѣтъ на запутанную генеалогію западныхъ.

ПОПРАВКИ И ДОПОЛНЕНІЯ.

Къ VI-й главѣ.

Къ стр. 17, съ четвертой строки снизу, напечатано по недосмотру: «Подъ № 23 встрѣчаемъ: «Слово ω Сивилѣ і ω Давидѣ цари», вѣроятно, тождественное съ напечатаннымъ мною по списку проф. Дринова въ Архивѣ проф. Ягича». Слѣдуетъ читать: «.... тождественное съ преданіемъ о Сивиллѣ-Самовилѣ, сообщенномъ мною въ Опытахъ по исторіи развитія христіанской Легенды I, ı, стр. 292—3, II, ı, стр. 251—2». — Согласно съ этимъ надо такимъ образомъ измѣнить редакцію примѣчаніи 2-го (стр. 17—18): «Другое болгарское преданіе о Самовилѣ напечатано мною въ статьѣ: Zur Bulgarischen Alexander-sage» и т. д.

Къ стр. 40—53, стр. 222—223 прим. 2: *Къ молитвѣ св. Сисинія* (Дубровинъ, I, ıı, стр. 126; сл. стр. 122). По повѣрьямъ Грузинъ *али* — духъ женскаго пола, гибельный для новорожденцыхъ, которыхъ онъ умерщвляетъ, а родильницу уводитъ и бросаетъ въ рѣку. Али живетъ вездѣ, преимущественно въ Базалетскомъ озерѣ, гдѣ она плещется и поетъ сладострастныя пѣсни. Противъ нея существуетъ слѣдующая молитва, которую просимъ сличить съ собраннымъ выше матеріаломъ для молитвы св. Сисинія.

«Насъ было три брата, во имя св. Троицы, и носили мы каждый двойное имя: Арозъ-Марозъ, Эмброзъ-Эдварозъ, Эвмарозъ-Антіохосъ. *Охотились мы на полѣ дамасскомъ*, гдѣ есть *гора*, изобилующая оленями, и напали мы на слѣдъ прямой—

превратный: пятки прямыя, а животъ наоборотъ, спина прямая, а лицо на оборотъ. Отправились мы по тому слѣду и увидѣли стоявшую въ пещерѣ *дѣвушку:* волосы у нея пурпурные, зубы жемчужные. Мы спросили *ихъ:* кто вы? и какъ ваше имя? Она отвѣчала: Я — али, нечистая сила, что прихожу къ родильницѣ, хватаю её за волосы и удавливаю вмѣстѣ съ ребенкомъ. Тутъ мы обнажили мечи и стали поражать злодѣйку. Тогда начала она умолять насъ и сказала съ клятвою: Господа мои, пощадите меня, и я впредь на сто милліоновъ триста восьмнадцать *стадій* не осмѣлюсь приблизиться къ тому мѣсту, гдѣ будутъ произносить *наши имена* или будетъ находиться *хартія съ нашими именами.* — Явились свв. архангелы Михаилъ и Гавріилъ; вышелъ черный всадникъ, ведя чернаго коня, въ черной сбруѣ, съ черной плетью. Сѣлъ онъ на того коня, отправился по черной дорогѣ. Спросили его: Куда ѣдешь, злодѣй смрадный, съ зубами ядовитыми? Отстань отъ сего раба Божія и войди въ голову дракона. Христосъ, Богъ милосердія, благости и отрады! помоги, Матерь Христа Марія, и даруй облегченіе рабу Божію».

Несомнѣнно, что въ приведенномъ заговорѣ смѣшаны два: одинъ, отвѣчающій типу молитвы Сисинія, кончался, вѣроятно явленіемъ ангеловъ (сл. напр. арх. Михаила въ молитвѣ, приписанной Іереміи Богомилу, выше стр. 40; его-же въ рум. «чудесахъ св. Сисоя», стр. 48; ангеловъ въ буслаевскомъ заговорѣ и др. 48—50), другой могъ начинаться встрѣчей ангеловъ съ чернымъ всадникомъ; сліяніе произошло въ этомъ мѣстѣ. — Искаженія перваго заговора ясны сами собой: два брата греческой молитвы (Сисиній и Сисинодоръ) обратились въ трехъ, и ихъ имена замѣнены новыми; нѣтъ моря, осталась гора, какъ въ позднѣйшихъ румынскихъ и славянскихъ текстахъ. Для источника одной особенности, отличающей новый румынскій пересказъ легенды о Сисиніи отъ древняго, важна подробность грузинскаго заговора: *что братья охотятся*, какъ тамъ *Сисиній съ братьями* (р. 46). Главное искаженіе постигло всё, что касается али = Гилу греческой молитвы. Въ послѣдней является *одинъ демонъ* съ *нѣ-*

сколькими именами; въ позднѣйшихъ ея отраженіяхъ, напр. русскихъ, эти *имена обратились въ столькихъ-же демоновъ.* Грузинскій заговоръ стоитъ на перепутьи къ русскимъ варьянтамъ: али *одна;* но далѣе говорится: мы спросили *ихъ, они* отвѣчали, *наши* имена. — За грузинскимъ текстомъ стоитъ какой-нибудь утраченный греческій (?) оригиналъ, гдѣ вмѣсто Аравіи легенды, изданной Алляціемъ, упоминалось дамасское поле.

Нѣсколько заговоровъ отъ трясавицы, сисиніевскаго типа и съ перечнемъ именъ, напечатаны въ Трудахъ этнограф. стат. эксп. и т. д. I p. 119—120 и Ефименкомъ въ Матеріалахъ по этнографіи русскаго населенія Архангельской губерніи, ч. 2-я, №№ 41—44, 46. Замѣтимъ особенно № 43: *демонъ одинъ*, Сисиній, идя «отъ горы Синайскія, обрѣте *бѣсица*, имуща очи разжены и руце желѣзны и власы верблюжіе». На вопросъ святаго она начинаетъ сказывать *свои имена;* первое изъ нихъ *вящица*, какъ въ румынскихъ текстахъ статьи (Сисой, Іосифъ; сл. выше стр. 50); у попа Симеона оно приходится вторымъ, упоминается и какъ общее названіе демона: «обрѣтох *вѣщицъ* именемъ Авизою». Въ архангельскомъ заговорѣ въ такомъ двоякомъ значеніи является *бѣсица;* вотъ приводимыя въ немъ имена: *Вящица*, *Бѣсица*, Преображеница, Убійца, Елина, Полобляющая, Имарто, Арія, Изъѣдущая, Негризущая, Голяда, Налукія. —

Замѣтимъ, что имена иродовыхъ дочерей встрѣчаются не въ однихъ только заговорахъ отъ трясавицы. Такъ у Ефименка, l. c. p. 161, 164: въ молитвѣ отъ нечистаго духа; у Майкова, Заклинанія № 28: въ присушкѣ; въ Трудахъ этногр. стат. эксп., l. c. I, 115—116: въ заговорѣ отъ *«бешыхи»* (рожи): «бехъ Иродовъ сынъ, а одынадцать бешыхъ — дочкы Иродовы». Сл. толкованіе заговоровъ у Аѳанасьева, l. c. III p. 81—96.

Что касается до каталонскаго преданія объ Иродіадѣ (сл. выше, стр. 221—2) то оно слѣдующее: разсказываютъ, что однажды разсвѣтъ засталъ её на берегу замерзнувшаго Sigre, а ей надо было перейти на ту сторону, чтобы укрыться въ находившейся тамъ пещерѣ. Только что она дошла до половины

рѣки, какъ ледъ разступился и отрѣзалъ ей голову, когда она была въ его уровнѣ, заставивъ Иродіаду испытать страданія Іоанна Предтечи. Съ тѣхъ поръ вокругъ шеи Иродіады остался знакъ, точно красная нитка. — Сл. Журналъ Мин. Нар. Просв. ч. CCXXIII отд. 2, стр. 217—218. — Источникъ этого преданія была, по всей вѣроятности, Historia ecclesiastica Никифора Каллиста, lib. I, с. XX (сл. Migne, Patrolog. gr. t. 145), разсказъ которой перешелъ въ проповѣди (сл. Schwartz, Zur Herodias-Sage, въ Zeitschrift f. deutsch. Alterth. XXV, p. 170—173: Abraham a Sancta Clara) и въ народныя повѣрья (сл. Laistner, ibid. p. 244—5; R. Köhler, l. c. XXVII, p. 96): сирійскій варьянтъ сообщилъ въ переводѣ Pius Zingerle, Zs. f deutsche Mythol. I, p. 319 (сл. ib. p. 102). Сообщаемъ текстъ Никифора: «Ὁ δὲ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς (т. е. Иродовой жены) θάνατος .... τοιόσδε τις ἦν. Ἐπί τινα τόπον ταύτῃ δεῆσαν ὥρᾳ χειμῶνος πορεύεσθαι, καὶ ποταμὸν διαβαίνειν, ἐπείπερ ἐκεῖνος κεκρυστάλλωτο καὶ πεπηγὸς ἦν, ὑπὲρ νώτου αὕτη διῄει πεζεύουσα. Περιῤῥαγέντος δὲ τοῦ χρυστάλλου, οὐκ ἀθεεὶ δὲ πάντως τὸ συμβὰν ἦν, κατεῤῥύη μὲν εὐθὺς καὶ αὐτὴ ἄχρι δήπου καὶ κεφαλῆς· καὶ ὑπωρχεῖτο σπαργῶσα καὶ ὑγρῶς λιγυζομένη, οὐκ ἐν γῇ, ἀλλ' ἐν ὕδατι. Ἡ δὲ κεφαλὴ τῷ κρύει παγεῖσα, εἶτα καὶ διαθραυσθεῖσα, καὶ τοῦ λοιποῦ διαιρεθεῖσα σώματος, οὐ ξίφει, ἀλλὰ κρυστάλλῳ, ὑπὲρ τῶν πάγων ὠρχεῖτο καὶ αὕτη τὴν ἐπιθανάτιον ὄρχησιν· καὶ ὑπ' ὄψιν ἔκειτο πᾶσιν ἡ μιαρὰ κεφαλὴ εἰς ὑπόμνησιν ὧν ἔδρασε τοὺς θεωμένους ἀνάγουσα».

Къ стр. 67—78. Интересный варьянтъ *пѣсни о превращеніяхъ* представляетъ пѣсня, которая поется на кумыкскомъ «сарынѣ». Сущность этой игры слѣдующая: составляются двѣ группы, мущинъ и женщинъ. Изъ первой кто-нибудь, приплясывая, выходитъ на середину сакли и начинаетъ говорить на распѣвъ, а мущины хоромъ повторяютъ послѣднія слова куплета; изъ женской группы также выступаетъ женщина или дѣвушка и отвѣчаетъ мущинѣ, а прочія ей подтягиваютъ, ударяя въ мѣдный

тазъ. Завязывается споръ, кто кого перетанцуетъ и переговоритъ; на вопросы слѣдуютъ отвѣты. Не рѣдко обѣ стороны бываютъ очень свободны въ своихъ выраженіяхъ, намекахъ и жестахъ; всякая выходка сопровождается взрывомъ общаго хохота. Въ этой игрѣ одна пара смѣняется другою. — Вотъ одна изъ пѣсенъ, употребляемыхъ въ «сарынѣ»:

Мущина.

Сѣрые олени бѣгутъ съ поляны,
Прекрасныя дѣвушки любуются ими.
Скажи, что будетъ, если я тебя поцѣлую?

Дѣвушка.

Если ты рѣшишься меня поцѣловать,
Я превращусь въ бѣлаго голубя
И улечу подъ небеса — тогда ты что сдѣлаешь?

Мущина.

Если ты улетишь подъ небеса голубемъ,
Я сѣрымъ ястребомъ нагоню тебя
И тамъ схвачу тебя — ты что тогда сдѣлаешь?

Дѣвушка.

Если ты схватишь меня подъ небесами,
Я обращусь въ рыбу и ускользну въ море,
Тогда, въ морѣ, что ты со мной сдѣлаешь?

Мущина.

Если ты уйдешь въ море,
Я, обратясь въ желѣзный крюкъ, нырну въ море
И тамъ подцѣплю тебя — ты что тогда сдѣлаешь?

Дѣвушка.

Если ты въ морѣ меня подцѣпишь,
Я разсыплюсь просомъ по травѣ,
Тогда ты что со мной сдѣлаешь?

Мущина.

Если ты разсыплешься просомъ по травѣ,
Я сдѣлаюсь пѣтухомъ и подберу просо.
Тогда ты что сдѣлаешь?

Дѣвушка.

И подъ небесами, и въ морѣ, и въ травѣ
Ты преслѣдуешь меня; мнѣ остается одно:
Я умру, скроюсь въ сыру землю; мои родные,
Подруги меня ужь не увидятъ.

Мущина.

Если ты умрешь, твои родные и подруги
Лишатся тебя; тогда и я умру, лягу
Въ ту-же сырую землю — и тамъ, взамѣнъ всѣхъ,
Одинъ останусь съ тобою.

Къ стр. 79—80. (*Повѣсть чиселъ, редакціи В*) Къ варьянтамъ, собраннымъ Hăsdeŭ, слѣдуетъ присоединить еще слѣдующій кавказскій: богачъ даритъ быка своему пріятелю бѣдняку, съ условіемъ, чтобы черезъ три дня онъ былъ готовъ отвѣтить ему на вопросы, которые онъ предложитъ, иначе пусть заплатитъ ему въ семь разъ стоимость подарка. Нищій, котораго бѣднякъ пріютилъ у себя на ночь, отвѣчаетъ вмѣсто него богачу, ночью постучавшемуся въ дверь съ вопросами: Чего на свѣтѣ одинъ, а не два? — Одинъ Богъ. — Чего два, а не три? — День и ночь (либо: солнце и луна). — Чего три, а не четыре? — Три развода съ женою (при разводѣ съ женою мусульманинъ бросаетъ три камешка). — Чего четыре, а не пять? — Четыре священныя книги, низпосланныя отъ Бога (Новый Завѣтъ, библія, псалтирь и коранъ). — Чего пять, а не шесть? — Пять условій исламизма. — Чего шесть, а не семь? — Шесть правилъ при совершеніи намаза. — Чего семь, а не восемь? — Семь небесъ до престола Божія (либо семь земель и семь адовъ). Сборникъ

свѣдѣній о кавказскихъ горцахъ, вып. IV: Фонъ-Плотто, Природа и люди Закатальскаго округа, стр. 49—50. Сл. еще Starine, VI, стр. 53 (Вопросы и Отвѣты, изъ болгарскаго сборника прошлаго вѣка. Отвѣчаетъ «риторь философь»); Mite Kremnitz, Rumänische Märchen, № XVI, стр. 201 слѣд.; Luzel, Légendes Chrétiennes de la Basse Bretagne, t. II, 7e partie, № X (Le jeu de cartes servant de livre de messe: комическое примѣненіе мотива). — Къ христіанской символикѣ чиселъ вообще см. S. Melitonis Clavis, cap. XII: De Numeris, y Pitra, Spicilegium Solesmense III, стр. 282 слѣд.; Rev. du Monde Catholique, 4e année, t. IX, № 80: La mystique des églises gothiques par l'abbé Lecanu, p. 651—2.

Къ стр. 97—222: *Святки, масляница и народные потѣшники на Кавказѣ.* Матеріалъ, собранный нами на предъидущихъ страницахъ для исторіи празднованія генварскихъ календъ въ ихъ отношеніи къ современной обрядности Рождества, Новаго года и связанной съ послѣднимъ Масляницы [1]), въ значительной мѣрѣ освѣщается данными соотвѣтствующихъ *кавказскихъ* обычаевъ [2]). Къ сообщеніямъ о нихъ мы присоединимъ нѣсколько новыхъ фактовъ, дополняющихъ сказанное въ текстѣ.

Въ *Абхазіи*, въ селеніяхъ смежныхъ съ Самурзаканью, наканунѣ новаго года совершается обрядъ *каланда* или *калинда*. Послѣ ужина въ каждой семьѣ пекутъ большой четыреугольный пирогъ, начиненный сыромъ. Съ первымъ пѣніемъ пѣтуховъ пирогъ кладутъ на большую доску, прилѣпляютъ къ ней зажженную восковую свѣчу и ставятъ жаровню съ угольями. Члены семейства становятся на колѣни вокругъ пирога, и старшій въ семействѣ, бросивъ ладонъ на уголья, *проситъ у Каланды*

---

[1]) Сл. выше, стр. 102—3 и Сахаровъ, Сказанія VII, 73: въ Ярославлѣ *колядовали* на масляницѣ.

[2]) Сл. Дубровинъ, l. c. I п, 18, 147—152 (сл. ib. 21—22); 230—5; I, і 297—8; Сборникъ свѣдѣній о Кавказскихъ горцахъ VII: Религіозныя вѣрованія Абхазцевъ р. 20.

счастія и всякаго блага семейству. Пирогъ ѣдятъ, а остатокъ его сожигаютъ, наблюдая особенно за тѣмъ, чтобы обрядъ этотъ кончился непремѣнно до разсвѣта. — Въ самый день новаго года младшіе поздравляютъ старшихъ и дарятъ имъ убитаго дрозда, стараясь во время охоты снять ему пулею голову, чтобы тѣмъ показать свою мѣткость въ стрѣльбѣ. Поздравляющіе получаютъ подарокъ. — О современныхъ отраженіяхъ названія Календы см. выше, стр. 104—5; объ олицетвореніи Коляды-Каланды стр. 210 и прим. 1.

Наканунѣ Рождества *Грузинки* запасаются мѣдными деньгами и печется огромное количество лавашей (тонкія и длинныя прѣсныя лепешки). Толпа мальчиковъ, отъ 10 до 12-лѣтняго возраста, обходитъ каждый домъ и, въ сопровожденіи дьячка, держащаго образъ Божьей Матери, славитъ Христа. Пропѣвъ: «Рождество твое...», они поздравляютъ хозяевъ и желаютъ имъ встрѣтить много такихъ-же дней; хозяева ихъ отдариваютъ. Молодые люди, собравшись толпою, также ходятъ славить; обычай этотъ извѣстенъ подъ именемъ *алило* и сопровождается особой пѣснею, выражающею поздравленіе и просящею, въ награду, однажды на всегда опредѣленную часть напитковъ и съѣстнаго. Почти вся рождественская недѣля служитъ приготовленіемъ къ встрѣчѣ новаго года. Наканунѣ хозяйки пекутъ хлѣбы счастія, обсыпанные изюмомъ, отдѣльно для каждаго члена семьи: чей хлѣбъ опадетъ, тому умереть непремѣнно въ предстоящемъ году. Пекутъ *хлѣбъ бакила* или *бацила*, одинъ въ образѣ человѣка, въ честь св. *Василія Великаго*, празднуемаго православною церковью въ день новаго года и называемаго у Грузинъ *Бацила;* остальнымъ хлѣбамъ даютъ разную форму: книги, пялецъ, ножницъ или пера, смотря по ремеслу хозяина. — Знакомые посылаютъ другъ другу всякія сладости съ пожеланіемъ — въ сладости состарѣться. — Вечеромъ и въ теченіи ночи молодежь стрѣляетъ, провожая старый годъ и встрѣчая новый; у всѣхъ домовъ растворены двери, потому что счастье въ эту ночь разгуливаетъ по свѣту.

Въ самый новый годъ хозяинъ дома, поднявшись до свѣта, посѣщаетъ всѣхъ членовъ семейства, съ подносомъ въ рукахъ, на которомъ уставлены хлѣбы счастья, чашка меду и четыре горящія свѣчи, нарочно отлитыя для этого хозяйкою. «Я вошелъ въ домъ, говоритъ онъ, обращаясь къ членамъ семьи: да помилуетъ васъ Богъ! Нога — моя, но слѣдъ да будетъ ангела!» И онъ обходитъ кругомъ комнату, съ пожеланіемъ, чтобы новый годъ былъ для него также обиленъ, какъ обильно уставленъ его подносъ. — За хозяиномъ долженъ войти кто-нибудь *посторонній*, и каждое семейство имѣетъ *завѣтнаго гостя,* открывающаго входъ въ жилище, что также, по народному повѣрью, приноситъ особое счастье. Въ Тифлисѣ, въ тѣхъ домахъ, гдѣ сохранились еще древніе обычаи, наканунѣ новаго года, глава семейства ожидаетъ наступленія его, когда семья уже давно покоится на широкихъ тахтахъ. У него заготовленъ *мѣшечекъ съ хлѣбными зернами* и кусочки леденца по числу членовъ семьи. Наступленіе новаго года онъ привѣтствуетъ громкимъ голосомъ, *бросая хлѣбныя зерна во всѣ углы дома.* Проснувшаяся семья получаетъ отъ отца или дѣда по кусочку леденца, съ пожеланіемъ, чтобы жизнь въ наступающемъ году была такъ же сладка, какъ предлагаемый сахаръ.

Грузинское названіе рождественскаго славленія: *алило* не стоитъ-ли въ связи съ румыно-славянскимъ припѣвомъ колядокъ: oj lelom, d'aï Ler-om и т. д.? (см. выше, стр. 227, прим. 3 и Потебню, Русскій Филологическій Вѣстникъ 1882, II, p. 218 слѣд.). — Хлѣбъ: *бакила* или *бацила*, въ честь (и въ образѣ) Василія Великаго, тождественъ съ сербск. *васиљица* (сл. стр. 109); *завѣтный гость* на новый годъ отвѣчаетъ сербскому *полажайнику* (стр. 108 прим. 2 на стр. 107—108), *обсыпаніе зерномъ* такому же обряду славянскому и новогреческому (стр. 107, 123, 126).

По связи масляничной обрядности съ святочной (сл. стр. 102—103) отмѣтимъ нѣсколько подробностей грузинской масляницы. Интересно въ ней участіе странствующихъ *пѣвцовъ-музыкантовъ*, вооруженныхъ инструментомъ, похожимъ на волынку, и за нѣ-

сколько грошей поющихъ передъ домомъ хвалебную пѣсню его хозяину. — По улицамъ ходитъ мальчикъ, наряженный старикомъ и называемый *берика:* онъ пляшетъ и кривляется передъ каждымъ проходящимъ и неотступно выпрашиваетъ денегъ. Этотъ-же самый *берика* носитъ иногда названіе *дато* (медвѣдь), когда принимается въ хороводы женщинъ, изображая изъ себя звѣря, упоминаемаго въ пѣснѣ. — Сидѣльцы лавокъ пускаютъ другъ въ друга большой мячъ, съ крикомъ: клеріаріа (груз. масляница), или, накинувъ на себя запыленную рогожу либо обрывокъ войлока, бросаются какъ пугало на сосѣда и привѣтствуютъ его съ масляницей. Въ сумерки, въ предмѣстьѣ города, разгарается кулачный бой, а въ деревняхъ играютъ въ чаличи (жгутъ): нѣсколько человѣкъ въ чертѣ круга получаютъ ловкіе удары жгутомъ отъ тѣхъ, которые находятся внѣ круга, пока кого-нибудь изъ бьющихъ не задѣнутъ ногою въ чертѣ; тогда противная партія становится въ кругъ. — Въ деревняхъ, въ первый день масляницы, молодые грузины наряжаются и ходятъ по улицамъ съ пляскою и пѣніемъ. Партія ряженыхъ состоитъ изъ *берикеєби* и *гори* — свиньи, т. е. человѣка, наряженнаго свиньею. Послѣдній прикрытъ спереди и сзади свиными шкурами, сшитыми въ видѣ чехла, на голову надѣта свиная голова съ огромными зубами. Прійдя въ домъ, толпа ряженыхъ начинаетъ пляску: гори бѣгаетъ вокругъ нихъ и колетъ ихъ своими клыками, тѣ бьютъ его деревянными саблями, пока онъ не притворится убитымъ. Берикееби беззапретно пьютъ хозяйское вино, имъ выносятъ въ подарокъ яицъ, причемъ *выщипываютъ изъ бороды берики волосъ* и кладутъ его въ курятникъ, чтобы куры въ предстоящій годъ лучше неслись. — Въ прежнее время, въ прощальный вечеръ воскресенья на масляной, слуги приходили къ своимъ господамъ съ палахою: палка съ веревкою, слабо натянутою отъ одного конца къ другому. Палка эта надѣвалась на босую ногу осужденнаго къ наказанію по пятамъ. Въ этотъ вечеръ *господа обязывались полнымъ повиновеніемъ своимъ слугамъ*, и чтобы отдѣлаться отъ наказанія палахою, должны были щедро отдариваться. —

Въ чистый понедѣльникъ у грузинъ бываетъ кееноба или возстаніе шаховъ — праздникъ, установленный (будто-бы) въ воспоминаніе побѣдъ грузинъ надъ персіянами. Въ прежнее время дѣло рѣшалось между двумя лицами, представлявшими шаха и грузинскаго царя: между ними завязывался бой, въ которомъ шахъ оставался побѣжденнымъ, и его *сбрасывали въ воду*, какъ-бы съ намѣреніемъ утопить. — Иначе праздникъ описывается такимъ образомъ: въ понедѣльникъ утромъ выбирали кеени изъ числа лицъ, отличающихся своею бойкостью, веселостью и шутливостью; надѣвали на него колпакъ, сдѣланный изъ бурки, шубу на изнанку, *лицо пачкали сажею*, а въ руки давали мечъ, конецъ котораго украшенъ былъ яблокомъ или чѣмъ-нибудь подобнымъ. *Ему предоставляли власть царя или шаха* и оказывали всевозможныя почести; каждый становился передъ нимъ на колѣни и снималъ шапку, неучтивцу онъ приказывалъ выколоть глаза; виноватаго хватали и намазывали глаза сажей. Всякій прохожій долженъ былъ остановиться передъ повелителемъ, возсѣдавшимъ на скамьѣ-тронѣ, поклониться и что-нибудь подарить. Свита его раздѣлялась на двѣ стороны, вступавшія въ кулачный бой; по народному представленію Господь благословлялъ побѣдителей обильнымъ урожаемъ.

Анализъ этихъ обрядовъ указываетъ на цѣлый рядъ аналогій съ разобранными нами святочными, съ обиходомъ генварскихъ календъ. И тамъ и здѣсь участіе народныхъ потѣшниковъ является наслѣдіемъ обычая, который мы могли услѣдить и въ средневѣковой Греціи, и въ Европѣ. Масляничныя маски грузинъ: *берика* (груз. бери = старикъ, монахъ) и *гори* указываютъ на святочныхъ ряженыхъ. Первый носитъ еще и названіе *дато*, т. е. медвѣдь (груз. датви = медвѣдь), когда, ряженый медвѣдемъ, онъ вмѣшивается въ хороводъ женщинъ. Къ этой подробности мы вернемся въ одномъ изъ слѣдующихъ экскурсовъ. — *Дато*, ряженый свиньею, стоитъ въ связи съ святочнымъ, жертвеннымъ значеніемъ этого животнаго (сл. стр. 100, 108—110); въ такомъ именно значеніи мы встрѣтимъ его и на Кавказѣ. —

Наконецъ, *повиновеніе господъ слугамъ, какъ и избраніе потѣшнаго царя, лицо котораго пачкаютъ сажей* и т. п.: всё это восходитъ къ обычаямъ Сатурналій, перешедшихъ позднѣе въ святочные (сл. стр. 100, 139—140, 164 [1]).

Въ *Гуріи* наканунѣ новаго года, *каландоба*, рѣжутъ *свиней*, и готовятъ изъ нихъ кушанье. Всю ночь проводятъ на площади въ играхъ, пѣсняхъ и стрѣльбѣ изъ ружей; съ появленіемъ зари всё спѣшитъ по домамъ. «Проснитесь, *св. Василій идетъ!*» кричатъ мужья, поднимая своихъ женъ и дѣтей. Мущины ходятъ славить. Заслышавъ ихъ приближеніе, хозяинъ дома запираетъ двери и ждетъ посѣтителей.

«Отворяй!» кричитъ подошедшая толпа и стучитъ въ двери.

— А что вы несете? —

«Образъ св. Василія, драгоцѣнныя каменья, крестъ, золото, серебро, словомъ, всё, что нужно».

Хозяинъ не отворяетъ, пока гости три раза не повторятъ послѣдней фразы; тогда-только дверь распахивается: прежде всего *входитъ человѣкъ, одѣтый богаче другихъ, съ подносомъ въ рукахъ, на которомъ лежитъ хлѣбъ, а вокругъ него образъ св. Василія, драгоцѣнные каменья, фрукты и свиная голова, означающая, будто бы, кабана, въ древности истреблявшаго народъ и убитаго Василіемъ Великимъ.* — За тѣмъ слѣдуетъ другой человѣкъ съ *палкою, убранною стружками и называемою чичилаки, либо съ пучкомъ цвѣтовъ;* подъ чичилаки туземцы разумѣютъ *бороду св. Василія.* — Далѣе слѣдуютъ всѣ остальные посѣтители, несущіе съ собою ячмень, вино, птицъ и т. д. Начинаются поздравленія. Каждый подходитъ къ присутствующимъ и поздравляетъ другъ друга, дотрагиваясь при этомъ

---

[1]) Имя *морисковъ* въ пляскѣ, распространенной въ Европѣ въ концѣ среднихъ вѣковъ, дѣйствительно ли заимствовано отъ *Мавровъ*, — или отъ обычая плясуновъ чернить себѣ лицо? Édel. Du Méril, Hist. de la Coméd., I, 89 стоитъ за первое объясненіе. — Чувашскіе мальчики, пляшущіе о святкахъ вокругъ чучелы съ льняной бородой, также вымазываютъ свое лицо сажей. Магнитскій, l. c. p. 100.

до каждой вещи; затѣмъ, поставивъ подносъ посреди комнаты, молятся передъ образомъ св. Василія. По окончаніи обряда, при выходѣ, каждый бросаетъ немного дровъ въ огонь, восклицая: хо! хо! хой! — Обойдя такимъ образомъ всѣ дома, стрѣляютъ цѣлый часъ и отправляются въ церковь. — На другой день новаго года каждая женщина въ домѣ беретъ посуду, наполненную пшеномъ и, поставивъ её у курятника, кормитъ птицу, прося Бога, чтобъ у ней въ будущемъ году было столько куръ, сколько въ посудѣ зеренъ и т. д.

Съ гурійской *каландобой* сл. выше абхазскую *каланду, калинду*. Важно по отношенію къ *Василію съ житяной пугой малорусскихъ щедрівокъ* (стр. 112; сл. стр. 114), *къ Василію новогреческихъ каландъ, съ хлѣбомъ или пучкомъ травы въ рукахъ, съ чудесно распускающимся жезломъ* (стр. 123 слѣд.), *отвѣчающимъ рум. surcova'ѣ, болг. суравѣ* (стр. 121—2) — совершенно такая-же образность гурійскаго обряда. Богато одѣтый человѣкъ, съ подносомъ въ рукахъ, хлѣбомъ и образомъ св. Василія, идущій впереди славящихъ, несомнѣнно представляетъ собою самого святого; въ грузинскомъ обрядѣ, описанномъ выше, ему отвѣчаетъ хозяинъ дома, обходящій свою семью съ подносомъ, на которомъ также красуется хлѣбъ и т. д. Можно предположить, что первоначально чичилаки или пучекъ цвѣтовъ находился въ рукахъ Василія, какъ въ греческихъ каландахъ жезлъ-вѣтка; онъ самъ представлялся колядующимъ (стр. 127): «Василій идетъ!» — *Свиная голова*, которую онъ несетъ на подносѣ, намъ хорошо знакома, и легенда объ убіеніи святымъ кабана указываетъ только на забвеніе смысла древней обрядности. Жертвоприношеніе свиньи перешло отъ Сатурналій къ обиходу святокъ и тамъ получило новое значеніе символа, аттрибута. Сл. рум. vassilca, кесарецкаго поросенка на Руси, Василія-покровителя свиней и т. д. (стр. 108—110), святочныя печенья въ формѣ кабана, кабанью голову — необходимую принадлежность старо-англійскихъ рождественскихъ обрядовъ и т. п. См. Uhland's Schriften, III p. 61—64 и прим.; Édel. Du

Méril, Hist. de la Comédie I p. 434 прим. 3; Wolf, Beträge II p. 412—413; Wiedemann, l. c. 344: печенье jõulu-orikas= Weihnachtseber. — *Борода Василія* напоминаетъ *Бороду Ильи* нашихъ жатвенныхъ обрядовъ; обратимъ вниманіе на появленіе Ильи въ малорусскихъ щедрівкахъ: *Шовъ Илья — на Василя*, Въ его пужечка — Житяночка и т. д.

Празднованіе и встрѣча новаго года у *Осетинъ* сходны съ грузинскими [1]). Хозяйки пекутъ изъ тѣста разныя фигуры, имѣющія видъ барана, коровы, лошади и т. д.; для украшенія ихъ втыкается въ тѣсто по нѣскольку зеренъ фасоли и кукурузы. Фигуры эти носятъ названіе *Басилтä*, т. е. Василій, по имени котораго называется и мѣсяцъ, соотвѣтствующій концу декабря и половинѣ генваря (Басілтvмаï, Басілті мäjä). — Всю ночь *поддерживаютъ огни*, стрѣляютъ изъ ружей, чтобъ прогнать дракона (арви-калмъ), угрожающаго лунѣ именно въ эту ночь.— Съ разсвѣтомъ дня новаго года въ нѣкоторыхъ аулахъ, и на другой день въ другихъ, мальчики и парни надѣваютъ вывороченную на изнанку одежду и маски, выкроенныя изъ бурки, и въ такомъ видѣ, съ пѣснями и привѣтствіями, обходятъ всѣ сакли аула. Одну такую пѣсню изъ Дигорія сообщаетъ В. Миллеръ:

О праздникъ Василія, Василія!
Счастливый праздникъ!
Да получитъ мальчика ваша хозяйка,
Да убьетъ оленя вашъ хозяинъ,
Намъ-же дайте нашъ васильевъ долгъ;
Вашъ пѣтухъ такъ говоритъ:
Зеленую бутулку полную зеленаго араку,
Зеленаго араку, зеленаго араку,
Баранью ногу, баранью ногу.
Эй (имя рекъ), къ вамъ мы идемъ!

Хозяйка подаетъ мальчикамъ нѣсколько фигуръ Басилтä, сыръ и бутылку арака, и тогда они повторяютъ ей свои пожеланія;

---

[1]) Объ Осетинскихъ обрядахъ сл. еще В. Миллера, Осетинскіе этюды, II, стр. 266 слѣд.

если она поскупилась, мальчики запѣваютъ новую пѣсню, отмѣняющую прежнюю, и укоряющую хозяевъ въ скупости. —

Наканунѣ новаго года гадаютъ: собираются на горѣ или въ отдаленномъ домѣ, избираютъ жреца, который обязанъ отвѣчать на заданные вопросы. — Въ день новаго года поздравляютъ другъ друга; обыкновенно гость приноситъ съ собою пригоршню соломы и щепокъ, которую и бросаетъ въ огонь: какъ полны были его руки, такое обиліе да будетъ въ теченіи года и у хозяина.

Осетинское *басилтӓ* отвѣчаетъ грузинскому *бакила*, бацила.— Обычай жечь *огни* на новый годъ — древній, которымъ сопровождалось вообще празднованіе календъ, особливо генварскихъ (стр. 136); то-же слѣдуетъ сказать и о гаданіи. — Я не остановился бы особо на элементѣ *пожеланій*, еслибъ мотивъ *охоты за оленемъ* не встрѣтился намъ въ румынскихъ и малорусскихъ колядкахъ (сл. выше, стр. 64—5).

То, что мы знаемъ о народныхъ пѣвцахъ, потѣшникахъ на Кавказѣ и объ ихъ участіи въ народныхъ увеселеніяхъ и обрядахъ, представляетъ не менѣе интересныя аналогіи къ развитію этого института въ Византіи и средневѣковой Европѣ. Къ указаніямъ собраннымъ въ текстѣ (стр. 181 и прим. 1; 218—219) я присоединю теперь новыя. Грузинскихъ странствующихъ пѣвцовъ мы видѣли участвующими въ празднованіи масляницы; ихъ приглашаютъ и на свадьбы (Дубровинъ I, II, 131), какъ у Кумыковъ шута (огончу. Сл. Сборн. свѣдѣній о Терской области, вып. I, стр. 296). У Сванетовъ (Дубровинъ, l. c. 102) и Абхазцевъ (l. c. 21—2) они являются на пирахъ и попойкахъ: абхазскій *погливанъ* — въ одно и тоже время фигляръ и плясунъ, сказочникъ и зачастую ловкій плутъ; странствуя иногда цѣлыми труппами они потѣшаютъ народъ комедіями, содержаніе которыхъ основано на какомъ-нибудь историческомъ событіи. — При татарскихъ ханахъ въ Нухѣ состояла цѣлая труппа такихъ погливановъ, представленія которыхъ напоминаютъ упражненія средневѣковыхъ мимовъ и жонглёровъ. При тихихъ и мѣрныхъ

ударахъ музыки, погливаны брали огромныя палицы, въ родѣ большихъ кеглей, фунтовъ въ 20 каждая, и становились вокругъ главнаго погливана, вооруженнаго лукомъ, на тетивѣ котораго насаживались серебряныя бляхи и погремушки. Имъ онъ подавалъ сигналъ, и дубины начинали вертѣться въ тактъ, сперва медленно, потомъ чаще, образуя условныя фигуры; потомъ всѣ принимались плясать на маломъ пространствѣ, съ какою-то систематическою точностью, становились на колѣна, тактъ переходилъ изъ половиннаго въ четвертной, пока плясуны не доходили до совершеннаго изнеможенія. Послѣ небольшаго отдыха, они начинали между собою борьбу, дѣлали разныя гимнастическія упражненія: одинъ становился по срединѣ бокомъ, немного наклонившись, а прочіе, на бѣгу, касаясь одною только рукою его головы, перевертывались на воздухѣ и становились на ноги и т. п. (l. c. 376—377).

Погливаны, какъ и грузинскіе народные пѣвцы, являются на *свадьбахъ;* рядомъ съ этимъ существуетъ рядъ указаній на ихъ участіе въ *тризнахъ.* Такъ у Абхазцевъ и Хевсуровъ, гдѣ они поютъ похвальную пѣснь усопшему (l. c., стр. 58 и 316); совершивъ обрядъ оплакиванія покойника, осетины развлекаются сказкою туземнаго пѣвца, которую онъ сопровождаетъ аккомпаниментомъ на двуструнной скрипкѣ (l. c. I, I, 299). Въ той-же роли выступаютъ и кабардинскіе гегуако (сл. выше, стр. 218—219) или гегоко (Дубровинъ, I, I, 152 слѣд.; 188—9), съ которыми черкесъ соединяетъ понятіе о шутѣ или канатномъ плясунѣ (l. c. 154): соединеніе, напоминающее намъ двойственное значеніе нашего скомороха и нѣмецкаго шпильмана. Интересно слѣдующее сообщеніе о нихъ (p. 159): для потѣхи публики, въ особую подставку инструмента пѣвца вдѣта палочка, къ которой прикрѣпленъ *конекъ-горбунокъ,* вершка въ три, связанный въ суставахъ ногъ ниточкой. Когда пѣвецъ водитъ по струнамъ пальцами, къ которымъ привязанъ шнурокъ отъ палочки, конекъ выдѣлываетъ въ тактъ уморительныя штуки и движенія. Старикъ тянетъ свою заунывную пѣсню, а толпа помираетъ

со смѣху. — Это — остатокъ подвижныхъ куколъ, которыя показывали жонглеры, шпильманы и скоморохи (сл. выше стр. 165—166, 187 слѣд., 213).

Къ характеристикѣ *международныхъ инструментовъ*, бывшихъ въ употребленіи между странствующими пѣвцами (сл. стр. 159—161), интересны соотвѣтствующіе кавказскіе. У кавказскихъ Ногайцевъ (Дубровинъ, I, I, 278) въ употребленіи *домра*, родъ балалайки (русск. домра, домбра; у Остяковъ домбра. Сл. Потанинъ, Очерки сѣверозап. Монголіи, вып. II, прим. 13 къ гл. III), и *кобузъ* — инструментъ похожій на скрипку съ двумя струнами изъ волоса (малор., польск., чешск. кобза; «canuntur adhuc fortium res gestae resonanti lyra aut flebili chely, quam patria lingua *kobza* vocant». Disquisit. de regno hungar. Auct. Martin. Schädel Hungar. Argentorat. 1629, у Am. Thierry, Hist. d'Attilla, II p. 362); въ Дагестанѣ *пандуръ* — трехъструнная балалайка; у Грузинъ *дайра* или *чонгури* — особаго устройства балалайка съ мѣдными струнами (Дубровинъ, I, II, 137, 173; сл. стр. 374: чонгури или сазы у татаръ); у Армянъ *зурна* — видъ рожка (сл. чувашскій сурнай, выше стр. 200 прим. 2). О черкесскихъ народныхъ инструментахъ сл. Дубровина, I, I, 148—9.

Къ стр. 110. *Св. Мартинъ.* Народное празднованіе этому святому (30 октября, 10, 11, 12, 15, 20 ноября), принадлежащее западной церкви и потому неизвѣстное среди восточныхъ славянъ[1]), получаетъ для насъ особое значеніе въ связи съ цикломъ языческихъ празднествъ, легшихъ въ основу святочныхъ. Я думаю указать на цѣлый рядъ аналогій между послѣдними и мартиновскими, оставляя въ сторонѣ недоказанное, по моему, отожде-

---

[1]) Сл. впрочемъ у Качановскаго, l. c., стр. 14: Съ 11—13 ноября праздникъ *Мратинци* = Вучлеци празднуется болгариномъ въ тѣхъ видахъ, чтобы волки не причиняли вреда скоту. (Мратинци = Мартинцы?)

ствленіе св. Мартина европейскихъ обрядовъ — съ Одиномъ [1]). Аналогіи эти я объясняю тѣмъ, что оба празднованія явились отраженіемъ древнихъ колядныхъ, отвѣчая ихъ различнымъ моментамъ, причемъ Мартиновская обрядность, противъ которой возстаетъ уже соборъ 590 года, покрывается обиходомъ Врумалій. Какъ съ Врумалій (съ 24-го ноября) начиналась пора самыхъ короткихъ дней въ году, а въ древне-германскихъ календаряхъ и на скандинавскомъ сѣверѣ къ 23 ноября пріурочивалось начало зимы, такъ кое-гдѣ въ Германіи — ко дню св. Мартина (11 ноября), что отвѣчаетъ началу зимы въ рустикальномъ календарѣ древнихъ [2]). Оттого по погодѣ въ день св. Мартина, какъ въ старые годы по Врумаліямъ, гадаютъ о томъ, какова будетъ зима [3]); жгутъ костры, что напоминаетъ, равно какъ и элементъ гаданія, соотвѣтствующіе обычаи календъ, особливо генварскихъ; обрядовое кушанье — *свинина*, *свиная голова* [4]) одинаково принадлежитъ тому и другому празднику и, по нашему мнѣнію, не можетъ быть объяснено отдѣльно для каждаго. Значеніе этого жертвеннаго яства теперь утратилось и объясняютъ его себѣ различно. Въ нѣмецкомъ заговорѣ Мартинъ является *пастыремъ свиней*, какъ на Руси ихъ покровителемъ — св. Василій

---

[1]) Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie, I, стр. 38 слѣд.; сл. объ обрядности въ праздникъ св. Мартина Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr p. 340 слѣд.; Hanuš, Bájeslovný Kalendář 221 слѣд.; въ особенности Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, стр. 193—243 и прим. Слѣдующія далѣе обрядовыя подробности, при которыхъ нѣтъ ссылокъ, заимствованы изъ указанныхъ сочиненій.

[2]) Tomaschek, Ueber Brumalia, l. c. p. 359—60; Hanuš, l. c. p. 223—4; Pfannenschmid, l. c. p. 237—9 и прим. 53—62, p. 511 слѣд.

[3]) Wolf, l. c. 48; Finn Magnussen, Lexicon Mythologicum, подъ 20-мъ ноября; Tomaschek, p. 361.

[4]) Сл. Wolf, l. c. 49 слѣд.; Pfannenschmid, l. c. стр. 204; стр. 466, прим. 11; стр. 479, въ пѣснѣ изъ Uelzen; Coelho, Revista d'ethnologia, fasc. II—III, p. 86: Cada porco tem seu S. Martinho (пословица, заимствованная отъ обычая рѣзать свиней на св. Мартина).

(сл. выше, р. 109); поводъ къ подобной интерпретаціи былъ тамъ и здѣсь одинъ и тотъ-же. На другую указываетъ Finn Magnussen: «Traditiones Germanicae loquuntur de certamine quodam duorum ferorum *aprorum*, hac die (20 Nov.) olim peracto, quae saltem mythicam originem ac priscum quidem Freyeri et Freyae cultum prodere videntur. Multi Norvegi, anseris loco, *porcellum* in diei festivitatem assant et comedunt». Обычай, упоминаемый Магнусеномъ, засвидѣтельствованъ для Германіи XVI вѣка Себастіаномъ Франкомъ: «In Franken schleusst man zwei *eberschweine* in ein cirkel oder ring uff diesen Tag (Martini) zusammen, die einander zerreissen; das fleysch teylt man auss under das Volk, das best schickt man der oberkeyt». Тоже разсказываетъ Ioannes Boëmus Aubanus, De omnium gentium ritibus etc. 1520, F. LX [1]). Между жертвеннымъ обычаемъ и народной игрой могла лежать какая-нибудь легенда, сложившаяся ad hoc, какъ въ Гуріи свиную голову, которую наканунѣ новаго года несетъ ряженый св. Васильемъ — объясняютъ воспоминаніемъ о страшномъ вепрѣ, будто-бы убитомъ святымъ [2]).

Св. Мартинъ открывалъ зиму, но и завершалъ собою пору жатвы и сбора винограда. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ празднованіе окончанія жатвы падаетъ на его день; самъ святой является «надѣлящимъ», награждающимъ дѣтей яблоками, орѣхами, пирогами; таже идея выражается и въ обходахъ дѣтей, собирающихъ по домамъ не только дрова на костры святому, но и каштаны, орѣхи, груши и т. п. Характеренъ въ особенности обычай пить *новое вино* въ день св. Мартина, обычай, отразившійся въ цѣломъ рядѣ присловій (post Martinum bonum vinum; mal St. Martin = состояніе охмѣленія и т. п.) и пѣсенъ, поминающихъ «Mertenstrunk», либо молящихъ:

Marteine, Marteine,
Mach das Wasser zu Weine.

---

[1]) Pfannenschmid, l. c. p. 500 и 501, 6° и 8°.

[2]) Сл. выше, стр. 438.

«Cantus ille turpissimus et plenus luxioriosis plausibus», говоритъ, вѣроятно, объ этихъ пѣсняхъ Ѳома Кэнтерберійскій[1]) — а это снова относитъ насъ, и не только синхронически, но и содержательно, къ веселому празднеству Врумалій и призыванію Діонисова имени *«при точилахъ»*.

Замѣчательны эстонскіе обряды на день св. Мартина своимъ сходствомъ съ святочными. Наканунѣ праздника ходятъ и побираются по домамъ ряженые, «Мартыны» (Maŕdid), о которыхъ говорятъ, что они существуютъ со времени Лютера (?), что у нихъ своя страна, и они не могутъ показываться днемъ, чтобы не испугать людей своимъ безобразіемъ. Въ числѣ ряженыхъ есть «отецъ», «мать» и ихъ «дѣти»; первый является иногда въ святочной маскѣ *козла*. Побираясь, ряженые поютъ: «Мартинъ пришелъ не за тѣмъ, чтобы поѣсть, а чтобъ дѣтей попугать, не для выпивки, а чтобы стадо было здорово. Въ избу онъ бросаетъ преуспѣяніе житу, на кровлю преуспѣяніе стаду». При этомъ разсѣваютъ по избѣ хлѣбныя зерна съ пожеланьями, которыя повторяются и при уходѣ: да будетъ здѣсь приплодъ черно-краснымъ быкамъ, свиньи рослыя и стройныя, овцы съ мягкимъ руномъ! [2]).

Къ стр. 115—116. Съ *аграрными образами* румынской плуговой пѣсни и нормандской «ronde» сл. малорусскую весеннюю игру «Макъ», сопровождающуюся такимъ-же мимическимъ дѣйствомъ, какъ и нормандская. См. Чубинскій, Нар. Дневн. стр. 47, слѣд.

Къ стр. 126—7, 137—8 (Σίγνα, Σιγνοφόροι). На Олимпѣ Σίγνα (= σίγνα) — праздникъ Богоявленія, ἡμέρα τῶν Φώτων, названный такъ по хоругвямъ, σίγνα, носимымъ сигнофорами

---

[1]) Wolf, l. c. 44 слѣд.

[2]) Wiedemann, l. c. 367—8, 348. Пѣсни на день св. Мартина см. у Neus, Ehstnische Volkslieder, I, p. 93 слѣд.

(στιχνοφόροι) и погружаемымъ въ воду. Сл. Λασπόπουλος, "Ολυμπος καὶ οἱ κατοῖκοι αὐτοῦ, въ Παρνασσός, томъ 6-й, вып. 7—8, стр. 581 слѣд.

Къ стр. 128—9 (*средневѣковые запреты противъ святочныхъ масокъ, ряженія*). Сл. E. Friedberg, Aus deutschen Bussbüchern, p. 25—6 и прим.; Pfannenschmid, l. c., стр. 577—580, прим. 35, 36. Въ проповѣди св. Элигія читаютъ вм. vetulos — vitulos.

Къ стр. 131—2, 133 прим. 2; 170—1, 184—7 (*Медвѣдь въ народномъ обрядѣ и потѣхѣ*). Ряженье медвѣдемъ принадлежитъ къ распространенной народной забавѣ: еще и теперь это— излюбленная святочная или масляничная маска въ Германіи, Чехіи, Моравіи, Болгаріи, Россіи и Грузіи [1]; сл. для среднихъ вѣковъ свидѣтельство Фроумунда [2]:

Si facerem mihi pendentes per cingula caudas,
gesticulans manibus, lubrice stans pedibus,
Si lupus, aut *ursus* (sed vellem fingere vulpem),
Si larvas facerem furciferis manibus,
Gauderet mihi qui propior visurus adesset.

Традиціонное ряженіе явилось замѣной появленія въ обрядѣ самого звѣря, спустившагося послѣдовательно отъ серьознаго, культоваго значенія къ роли потѣшнаго, ученаго звѣря, который

---

[1]) Сл. Аѳанасьевъ, П. В., I, 387; Weinhold, Weihnacht-spiele und Lieder, p. 6; Édelestand Du Méril, Hist. de la Comédie I, 77, прим. I; Hanuš, Bájeslovný Kalendář p. 80; v. Reinsberg-Düringsfeld, Fest-Kalender aus Böhmen p. 49, 50, 51, 64; Sušil, Moravské národni pisně, VIII 732. Dozon, Блъгар. нар. пѣсни, Introd. p. XVI; Качановскій, Памятники болг. народн. творчества, вып. I, стр. 3—4 и въ словарѣ a. v. Су́ровосъ (= тур. Сурэтъ-бâзъ: скоморохъ, человѣкъ переодѣтый въ медвѣдя, козу и т. п. въ рождественскія святки); Сахаровъ, Сказанія русск. народа, VII, p. 73.

[2]) Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus t. VI, p. 1, c. 184.

saltat, festisque diebus
Hunc labor affligit gravior. Sed non suus horret
Ductor, quum plebi soleat praebere timorem [1]).

Между бѣлымъ медвѣдемъ, являвшимся въ Діонисовской процессіи Птолемея Эпифана [2]), и «ursos mimum agentes» Вописка [3]) прошла цѣлая исторія — паденія, отчасти задержаннаго косностью народнаго обряда. Апулей (Metamorph. XI) уже относитъ къ «oblectationes ludicros popularium» театральную обстановку предпразднества Изиды, съ фигурировавшимъ въ немъ медвѣдемъ. «Ecce pompae magnae paulatim procedunt anteludia, votivis cujusque studiis exornata pulcherrime. Hic incinctus balteo militem gerebat, illum succinctum chlamyde copides et venabula venatorem fecerant, alius soccis obauratis, indutus serica veste mundoque pretioso et adtextis capite crinibus incessu perfluo feminam mentiebatur, porro alium ocreis scuto galea ferroque insignem e ludo putares gladiatorio procedere. Nec ille deerat, qui magistratum fascibus purpuraque luderet, nec qui pallio baculoque et baxeis et hircino barbitio philosophum fingeret, nec qui diversis arundinibus, alter aucupem cum visco, alter piscatorem cum hamo induceret. *Vidi et ursam mansuem, quae cultu matronali sella vehebatur*, et simiam pileo textili crocotisque Phrygiis, catamiti pastoris specie aureum gestantis poculum, et asinum pinnis adglutinatis adambulantem cuidam seni debili: ut illum quidem Bellerophontem, hunc autem diceres Pegasum, tamen rideres utrumque». Я нарочно привелъ это описаніе in extenso, чтобы можно было сравнить его съ обиходомъ колядныхъ празднествъ у Астерія (сл. выше, стр. 138—9)

---

[1]) Anonymus Clarevallensis у Pitra, Spicilegium Solesmense, III 61.

[2]) Сл. Bachofen, Der Baer in den Religionen des Alterthums, p. 18. Слѣдующія свѣдѣнія, касающіяся культа медвѣдя въ классической древности, заимствованы изъ этой работы. Сл. Pauly, Realencyclop. d. class. Alterthumswissenschaft s. v. Brauronia и Artemis.

[3]) Сл. выше, стр. 131.

и средневѣковымъ скоморошьимъ репертуаромъ (сл. выше, стр. 170). *Ursam mansuet, quae cultu matronali sella vehebatur*, Бахофенъ вводитъ въ цѣлый рядъ другихъ представленій, указывающихъ на древность до-еллинскаго культа медвѣдя, собственно медвѣдицы, распространеннаго отъ береговъ Чернаго моря и Малой Азіи до Сиріи и Крита, Аркадіи и Аѳинъ, Пелопоннеза и Италіи. Въ этомъ культѣ медвѣдица являлась съ значеніемъ *производительной*, *охраняющей силы материнства*, maternitas. Въ Аттикѣ, въ мѣстечкѣ Βραυρών, куда по преданію Орестъ принесъ статую Таврической Артемиды и гдѣ содержали въ честь богини ручную медвѣдицу, совершали и такъ называемыя Βραυρώνια, либо ἀρκτεία и Αἰθιοπία, въ которыхъ принимали участіе лишь дѣвочки отъ 5 до 10 лѣтъ, въ одеждѣ *шафрановаго цвѣта*, κροκωτός, которую схоліастъ Аристофана объясняетъ: μίμησις τῆς ἄρκτου. Самый обрядъ посвященія назывался: ἀρκτεύειν, ἀρκτεῦσαι, посвященныя дѣвушки — ἄρκτοι = медвѣдицы; аѳинянки, прежде чѣмъ выйти за мужъ, должны были быть «медвѣдицами», подвергнуться μίμησις τῆς ἄρκτου, конечною цѣлью котораго было, по мнѣнію Бахофена [1]), испрошеніе γάμου εὐδαίμωνος. — Вравроніи и вравронскія празднества въ честь Діониса, въ которыхъ принимали участіе мущины и публичныя женщины, отбывались черезъ каждые пять лѣтъ; Отфридъ Мюллеръ полагалъ, что оба празднества совпадали.

Здѣсь — объясненіе цѣлаго ряда обрядовъ и примѣтъ, связанныхъ у европейскихъ народовъ съ медвѣдемъ: припомнимъ медвѣдей, участвующихъ въ женской пляскѣ (Ruodlieb: mulieribus se applicuere) [2]), либо ряженыхъ медвѣдемъ, вмѣшивающихся въ хороводъ грузинокъ [3]); отсюда запретъ Гинкмара: nec turpia joca cum urso *vel tornatricibus* ante se facere permittat [4]), и совѣтъ

[1]) l. c. 26.

[2]) Сл. выше, р. 126.

[3]) Сл. выше, р. 436.

[4]) Сл. выше, стр. 132.

Кленовича по поводу медвѣжьей пляски: Talia casta, precor, fugiat spectacula virgo [1]).

Свѣжѣе сохранилось это «до-эллинское» значеніе медвѣдя въ современныхъ народныхъ обрядахъ. Въ толкованіи Зонары и Вальсамона на 61-й канонъ Трулльскаго собора поводыри медвѣдей водятъ ихъ въ красныхъ попонахъ (βάμματα? Сл. аттическія κροκωτός) [2]) и раздаютъ женщинамъ обрѣзки ихъ шерсти, какъ филактерій. — У *грузинскаго* берики (ряженаго медвѣдемъ) выщипываютъ волосъ и кладутъ въ курятникъ, чтобы куры лучше неслись [3]), какъ у *чешскаго* масляничнаго «медвѣдя», ряженаго, окутаннаго съ головы до ногъ соломой, женщины вытягиваютъ соломинки, чтобы подложить ихъ подъ своихъ гусей [4]). — *Русскіе* крестьяне просятъ медвѣжьяго поводильщика обвести звѣря кругомъ двора, или берутъ медвѣжьей шерсти и окуриваютъ ею домъ и хлѣвы, съ приличными заклинаніями; чтобы водилась скотина, употребляютъ тоже средство, а на конюшнѣ вѣшаютъ медвѣжью голову, съ полнымъ убѣжденіемъ, что это защититъ лошадей отъ проказъ домоваго. Лихорадку лѣчатъ такъ: кладутъ больнаго лицомъ къ землѣ, заставляя медвѣдя перейти черезъ него и коснуться лапой его спины. Въ русскомъ сборникѣ прошлаго вѣка говорится о слѣдующемъ гаданьи; «и чреваты жены медвѣдю хлѣбъ даютъ изъ руки, да рыкнетъ — дѣвица будетъ, а молчитъ — отрокъ будетъ». Какъ Альдрованди полагаетъ, что высушенный глазъ медвѣдя, повѣшенный на шею ребенка, предохраняетъ его отъ дурнаго глаза, такъ *нѣмцы* приписываютъ медвѣдю силу отстранять отъ домашней скотины злое колдовство вѣдьмъ [5]). Св. Richardis строитъ монастырь на мѣстѣ медвѣжьей берлоги; въ часовнѣ показывали впадину, гдѣ

---

[1]) Сл. выше, p. 186.

[2]) Сл. выше, стр. 133, прим. 2.

[3]) Сл. выше, p. 436.

[4]) Reinsberg-Düringsfeld, l. c. 51.

[5]) Аѳанасьевъ, l. c. I, 390—1; Aldrovandi, De Quadr. Dig. Viv.

нашли медвѣдицу съ дѣтенышами, и народъ приходилъ сюда лѣчиться отъ болѣзней ногъ; въ монастырѣ, въ память его основанія, долгое время держали живыхъ медвѣдей и подавали каждому прохожему медвѣдчику хлѣбъ и три гульдена (Wolf, Beiträge z. deutsch. Mythol. II, p. 416—417). — *Эсты* охотно принимаютъ къ себѣ медвѣдчиковъ, вводятъ медвѣдя въ хлѣвъ: это на пользу скота; молодымъ также полезно, если на ихъ ложѣ спалъ медвѣдь [1]). — Въ Генварѣ *Гиляки* празднуютъ «медвѣжій праздникъ», на которомъ торжественно убиваютъ стрѣлами и съѣдаютъ медвѣдя, приводимаго иногда издалека. Юрты, въ которыхъ съ нимъ останавливаются, считаются особенно счастливыми; родители, ребенка которыхъ онъ случайно-бы задавилъ, видятъ въ этомъ хорошій знакъ. Доставивъ его на мѣсто, его водятъ по деревнѣ, изъ избы въ избу, стараясь всякій разъ провести его черезъ рѣку, чтобы такимъ образомъ доставить дому изобиліе рыбы. Деревня, въ которой наиболѣе съѣдали медвѣдей, можетъ надѣяться и на большій достатокъ. Шкура и черепъ медвѣдя, убитаго для праздника, хранится какъ талисманъ [2]). — Во *Франціи* вѣровали, что сѣсть на медвѣдя — лучшее средство избавиться отъ чувства страха, почему медвѣдчики и предлагаютъ испытать это, за извѣстное вознагражденіе, деревенскимъ ребятишкамъ. Очевидно — это лишь толкованіе болѣе древняго повѣрья, возвращающаго насъ къ комментарію Зонары (καὶ ἀξιοῦσι τὰ τέκνα αὐτῶν τοῖς νώτοις τοῦ θηρὸς ἐπιθέσθαι). Chevaucher sur un ours est un préservatif contre certaines affections. Placez un petit enfant sur l'échine de la bête, qu'elle marche et fasse neuf pas; reprenez-le aussitôt et il est exempt d'une gourme appelée le mal de Saint Loup et de l'épilepsie qu'on nomme le mal de terre [3]).

Быть можетъ, въ одинъ рядъ съ обрядностью Вравроній и медвѣдемъ, участникомъ женскаго хоровода, слѣдуетъ по-

[1]) Wiedemann, l. c. p. 451.

[2]) Russische Revue XI, 9, Seeland, Die Ghiliaken, p. 235, 236, 237.

[3]) Rolland, l. c. 42, 43.

ставить распространенное повѣрье о медвѣдѣ, похищающемъ женщинъ и приживающемъ съ ними полу-звѣря, полу-человѣка (Иванъ Медвѣдко, Мeђедовић и т. п.; сл. Wolf, Beiträge II, p. 64—9). — Какъ-бы то ни было, объясненіе приведенныхъ выше суевѣрій — объ оплодотворяющихъ, охранительныхъ свойствахъ медвѣдя — тѣмъ, что онъ является символомъ громовника (Аѳанасьевъ), должно быть устранено, равно какъ и соображеніе Гриммовъ [1]), усматривающихъ въ аналогическихъ нѣмецкихъ выраженіяхъ XVI—XVII вв. память о какомъ-то забытомъ, древнегерманскомъ воззрѣніи. Den bären treiben означало *kuppeln*, «wahrscheinlich weil die bährentreiber gelegenheit hatten liederliche leute zu unterstützen» (?), замѣчаютъ издатели; bärentreiber = вожакъ медвѣдя, но и *leno;* bärentreiberin = *lena.* Гриммы предложили гадательную этимологію bär = parens, der *bärende*, tragende vater. Укажу, съ своей стороны, на символику медвѣдя въ обрядѣ Вравроній, на чарованіе медвѣжьихъ поводырей у Зонары, во Франціи, у Эстовъ и т. п. [2]). Поводыри могли быть распространителями суевѣрныхъ воззрѣній, а это бросаетъ свѣтъ и на эпическое вліяніе бродячихъ, какъ они, шпильмановъ, скомороховъ. Замѣчу, впрочемъ, что bärentreiber = leno отвѣчаетъ такому-же опредѣленію средневѣковаго шпильмана и можетъ быть понято, какъ доказательство ихъ относительно древняго отождествленія [3]).

Къ стр. 154 прим. 1 (*жонглёры-развѣдчики*). У Bugge, Studien, 1e Reihe, 2es Heft, стр. 120—1 собрано еще нѣсколько указаній на распространенность мотива переодѣванія пѣвцомъ,

---

[1]) Deutsches Wörterbuch a. v. bär, bärentreiber,-in.

[2]) Сл. въ болгарскомъ «Словѣ ради Самовилы и бродницы и магесницы и ѡбоаницы»: «завезуать Ѕвѣри и *мечки* и вльци» (Качановскій, l. c. p. 24).

[3]) Сл. у Ducange Gloss. med et inf. lat. a. v. minator: scurra id est *minator* (S. Eligius Noviom. Episc. Homil. 14), гдѣ minator = mimator либо мечководъ, meneur d'ours.

шпильманомъ, чтобы подъ этимъ видомъ проникнуть въ непріятельскій лагерь и т. п.

Къ стр. 160—1 прим. 3. (*Къ πανδοῦροι Малалы*). У Костантина Багрянороднаго (Ἔκθεσις τῆς βασιλείου τάξεως, l. I, cap. 83) имъ отвѣчаютъ *пандуристы*: τῶν πανδουριστῶν μετὰ τῶν πανδούρων (въ описаніи такъ называемой «готской» игры).

Къ стр. 162 слѣд. (*маски*). Съ barba roja провансальскаго жонглёра у Gir. de Calanson, нѣм. schëm-, hagebart, сл. пров. barbuda = larve, fantôme, старофр. barbaut, barbeoire (barboire, berboire; baboire, babeoire, papoire) = лат. barbitoria: masque qui avait une barbe, peint, fardé; «barboires-Hideuses, cornues et noires» у Phil. Mouskes v. 6086—7, сл. v. 6103. Сл. Ducange, Gloss. med. et inf. latinit. a. v. barbator (=mimus, scurra), barbatoria, barbualdus, barbuda; Gedefroy, Dict. de l'anç. langue française, a. v. barbeoire. — Что крашеніе лица заступило мѣсто маски допускаетъ и Pfannenschmid, но тому и другому онъ, по примѣру Маннгардта, склоненъ дать миѳически-обрядовое значеніе. Сл. l. c., стр. 583 (прим. къ стр. 298) и стр. 617 слѣд. (къ стр. 517 прим. 35). Объ обрядовомъ (между прочимъ святочномъ, весеннемъ и т. д.) обычаѣ чернить лицо сл. Mannhardt, Baumkultus I, стр. 162, 314, 321, 322, 326, 336, 342, 343, 349, 365, 427, 442, 540 слѣд.

Къ стр. 198 (*къ скоморохамъ*). Передъ концемъ міра будетъ горе: «священници [и] — кощунници и игреци и запойци, и черноризци — злобѣсници и скверbrowсловцы, и обрящутца на игрищехъ мудрѣйши *скомороховъ*» (изъ Толстовск. сборника, въ Пам. стар. русск. лит., III, стр. 90). — «И посла царица (южская) слугу своего, рекше: Пришли, Соломане, *бѣснаго съ бѣснымъ, а умнаго съ умнымъ*. — Соломанъ же той разумѣвъ посла ей *вина съ скоморохомъ, а философа съ книгами*» (Сказаніе о премудрости царя Соломона и т. д., l. c. p. 62).

Къ стр. 201—2 (*къ драматическимъ сценамъ на русской свадьбѣ*). Тема комическаго разговора между двумя балагурами

разработана въ группѣ потѣшныхъ сказокъ. Сл. Аѳанасьевъ, Нар. русск. сказки № 230 (Хорошо да худо) и прим. — Драматическія интермедіи на второй день свадьбы обычны и въ Швеціи; ихъ исполнители, съ размалёванными лицами и въ одеждѣ на изнанку, называются *gärande*, что указываетъ на типъ пришлыхъ нѣмецкихъ скомороховъ, *gerende Leute*. Потѣха состоитъ нерѣдко въ томъ, что по деревнѣ водятъ вола, украшеннаго, смотря по времени года, то цвѣтами, то пестрыми лентами и бумагой; на немъ сидитъ верхомъ какой-нибудь gärande, въ дурацкомъ костюмѣ, съ саблей или чѣмъ-нибудь подобнымъ въ рукахъ; толпа ряженыхъ мальчиковъ и дѣвочекъ сопровождаетъ это шествіе, впереди котораго идутъ ряженые музыканты, вооруженные, между прочимъ, сковородами и заслонками. У дома, гдѣ совершается свадьба, этотъ поѣздъ останавливается, послѣ чего gärande, сидѣвшій на волѣ, объявляетъ, кого онъ будетъ представлять. Сл. Liebrecht, Gernde Leute in Schweden, въ Germania XI, стр. 77—8.

Къ стр. 231—2. Нѣсколько указаній на *символику дерева* въ народныхъ пѣсняхъ собрано Потебней (Малорусская народная пѣсня по списку XVI вѣка, Филологическія Записки 1877, II, стр. 44—7). Въ сербской является яблоня, у ней по два яблока на каждой вѣткѣ, на верху — четыре;

На врх соко' гн'јездо вије,
На корјен ми змаје сједи,
Змај соколу поручује:
Ако пуштих жива огња,
Гн'јездо ћу ту попалити,
Тиће ћу ти пофатити

(Караџић, Пј. I, 488).

Въ болгарской пѣснѣ — дерево кипарисъ,

Во корен-отъ змехъ му лежитъ,
На вжрво'и славей пеитъ.

(Миладановы № 167).

Бѣлорусская противополагаетъ счастливое и несчастливое дерево:

Рабина—дзерива нящасливая;
З-подъ камля рабину вадой мыиць,
Пасирод рабины черви точуць,
А з макушки рабину птицы клююць.
Станови конпчка подъ ягорой:
Ягора—дзерива щасливая:
З-под камля ягора сытой мыиць,
Пасирод ягора пчолки бруюць,
А на макушки салавьи пяюць.

(Шейнъ, Бѣлор. п. 472—3, 480—1).

Къ дереву въ колядкахъ сл. еще щедрівку у Чубинскаго (Народный Дневникъ, стр. 473—4) № 46.

Къ стр. 237—239 (*колядки о церкви съ тремя окнами, въ одно изъ нихъ влетаетъ ангелъ*). Сл. Путешествіе Коробейникова и Грекова (Сахаровъ, Сказанія VIII, стр. 143): «Да есть ту пещера, гдѣ родися святая Богородица, и изъ тоя пещеры два оконца вверхъ, а сказываютъ, что единымъ оконцемъ вниде ангелъ ко Аннѣ благовѣстить о зачатіи и о рождествѣ Богородицы, а другимъ оконцемъ выйде ангелъ Господень».

Къ стр. 243—4. Къ *колядкамъ о Христовомъ мученіи* слѣдуетъ присоединить и Чуб. l. c. р. 358 № 86 (нѣтъ ивы: «Де кровця пала — церковця стала, Де слізки впали — престоли стали»).

Къ стр. 245—6 прим. (*проклятіе и благословеніе дерева*). О травѣ-христопридавкѣ (Aconitum Lycoctonum), имѣющей разрѣзныя листья, въ Вологодской губерніи разсказываютъ, что Христосъ подъ нею спрятался, когда его преслѣдовали жиды; они кололи траву копьями и истерзали ея листья (Потанинъ, Очерки сѣверо-западной Монголіи, вып. II, примѣчаніе 56 къ

гл. V-й). Что она выдала Христа — не говорится, но названіе «христопридавка» дано не даромъ. Г. Потанинъ (l. c.) предполагаетъ, что проклятіе Богородицей травы-прострѣлъ (Сибирь) могло быть мотивировано такимъ-же предательствомъ. (Сл. еще l. c. прим. 14 къ гл. V-й: цитаты несомнѣнно перепутаны). — Ива проклята Богомъ за то, что изъ нея дѣланы были гвозди, которыми сколачивали крестъ для пропятія Спасителя; осина за то, что, когда св. семейство, во время бѣгства въ Египетъ, скрывалось подъ нею отъ преслѣдованія, она продолжала шелестить листьями, когда другія деревья стояли недвижно; наоборотъ: благословеніе Божіе почіетъ на соснѣ, сердцевина которой оказалась негодной на гвозди при крестномъ страданіи Христа. Оттого она постоянно зелена, тогда какъ иву точатъ черви, а осика постоянно трясется (Чубинскій, Труды I, вып. 1, стр. 75, 76). — Въ галицкой колядкѣ Богородица отдыхаетъ, всѣ деревья преклонились, кромѣ осики, которая и проклята (Prima Sobotky, Řostlinstvo v národním podání slovanském p. 122), какъ въ каталонскомъ повѣрьѣ мята осуждена быть символомъ лжи, цвѣсти, не принося плодовъ (Tu ets menta y mentirás — Florirás y no granarás) за то, что выдала преслѣдователямъ убѣжище св. Семейства (Maspons y Labrós, Lo Rondallayre, 2ª Serie, p. 28). Сл. еще Marmier, Lettres sur l'Islande p. 106, y Maury, Essai sur les légendes pieuses, p. 212, note 3.

Къ стр. 246—7 прим. 2 (*благословеніе животныхъ*). Сл. Bartsch, Sagen, Märchen etc. aus Meklenburg I, p. 52.

Къ стр. 247—8 прим. Апокрифическій разсказъ о томъ, какъ *Христосъ плугомъ оралъ*, напечатанъ Ягичемъ въ Prilozi k historiji književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga, стр. 36 и имъ-же въ Opisi I, стр. 86.

Къ стр. 249. Къ колядкамъ у Головацкаго II, стр. 93, № 33; IV, стр. 547, № 6 слѣдуетъ прибавить еще колядки у Чубинскаго, p. 311—12, № 41 и варьянты.

Къ стр. 278 (*колядки о молодцѣ и конѣ*). Сл. бесѣду молодца съ конемъ у Шейна, Бѣлор. нар. пѣсни, № 437, р. 250—1 и р. 445—6, № 2 (на новый годъ).

Къ стр. 295 прим. 2: *почему солнце красно на восходѣ*. Сл. Luzel, Lég. Chrét. de la basse Bretagne, t. I, p. 250—1: отъ лучей, отражающихся отъ золотаго замка красавицы, либо оттого, что солнцу необходимо явиться во всемъ блескѣ, чтобы не быть затемнену ея красотой.

Къ стр. 312—314 (*грузинское Лазарэ и лазарскія пѣсни южныхъ славянъ*). У Болгаръ воскресенье пятой недѣли поста зовется «цыганскимъ Лазаремъ»: на этой недѣлѣ «Циганки лазарватъ», а христіане съ понедѣльника на шестой до страстнаго (Каравеловъ, l. c. 197, 200). — Съ грузинской молитвой о дождѣ, соединенной съ обрядомъ *лазарэ*, я сравнилъ одну *лазарскую* болгарскую пѣсню того-же содержанія (сл. выше р. 312, 314). Интересна въ этомъ смыслѣ замѣтка Чолакова: «Като приблизи *Лазаровдень*, трьгнать накытени циганкы, ходять по кѫщи-та та играѭть лазарицѫ и пѣѭть нѣкои пѣсни. Кога-то е суша, ходять натруфени съсъ бурень, играѭть на *пеперудѫ* (=пеперуга) като пѣѫть: «Пеперудо, Рудоле, да зароси ситна роса, Рудоле, да ся роди жито просо, Рудоле, да ся роѭть кошере, Рудоле» и пр. домакыны-тѣ гы поливать съсъ водѫ, като играѭть, и гы дарявать» (Чолаковъ, Българскый Народенъ Сборникъ, стр. 34).

Къ стр. 316—320 (*Илья плододавецъ*). «Илля-старая жнея» принадлежитъ, между прочимъ, бѣлорусскимъ волочебнымъ пѣснямъ (Шейнъ, Бѣлор. народн. пѣсни № 142, 143, 146, 150, 151), гдѣ ему помогаетъ жать и вязать — св. Ганна (№№ 142, 143). Въ одномъ пересказѣ онъ «ўросиўся, ўмочиўся — мокрошенекъ», потому что

По межамъ ходзиў, *жито родзиў*,
Жито пшеницу, ўсякую пашницу (№ 142),

что напоминаетъ припѣвъ малорусскихъ и бѣлорусскихъ колядокъ *съ чудеснымъ сьятелемъ* (сл. выше, стр. 112—113). Юрій и Микола, являющіеся въ той-же волочебной пѣснѣ, пасутъ — первый коней, второй коровъ: не будетъ скоту «упадку»

Ни отъ мядвѣдзя, ни отъ нарѳву,
Ни отъ гада бѣгучаго,
Ни отъ змѣя литучаго,

какъ въ пастушьихъ и охотничьихъ оберегахъ (сл. выше, стр. 333).

Къ стр. 326 прим. 1; сл. стр. 88 и 263—4 (*Іюда=дьяволъ*). Сл. Vernaleken, Oesterreichische Kinder- u. Hausmärchen, № 46: *Die Judasteuflin*. Какъ въ рум. эпитетъ «Искаріотскій» обобщился въ значеніе дьявола, такъ въ другомъ случаѣ въ прозвище Евреевъ: Quo modo, o *Scariothei*, — Dicant nunc Hebrei .... male dormierunt? (Luzarche, Office de Pâques, p. 40). Это то-же, что «Жиды-Каины» румынской колядки (сл. выше, стр. 236).

Къ стр. 327: къ малорусскому, бѣлорусскому и хорутанскому разсказамъ *объ охотникѣ, пристрѣлившемъ черта и награжденномъ за то Богомъ, архистратигомъ Михаиломъ либо Ильей*, — слѣдуетъ присоединить еще польскій, въ которомъ Ильѣ отвѣчаетъ Перунъ. Сл. Archiv für slav. Philol. V, стр. 641—2 (Matusiak, Volksthümliches aus d. Munde der Sandomierer Waldbewohner).

Къ стр. 328 (*Нечистая сила удвояется отъ повтореннаго удара*). Сл. Hahn, Griech. und albanesische Märchen, № 70, стр. 53; Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg, I, № 650, и русскія былины о гибели богатырей на Руси.

Къ стр. 328—332 (*волкъ*). Въ церковной символикѣ волкъ обычный синонимъ дьявола. Сл. Pitra, Spicilegium Solesmense III, стр. 62—64; Maury, Essai sur les légendes pieuses p. 162—164 и прим. — Съ эстонскимъ, малорусскимъ, албанскимъ

и греческимъ преданіями о созданіи волка дьяволомъ сл. слѣдующее южнославянское: Когда Господь творилъ, djavo namisli, da i on kakvu god životinju stvori, pa šta će nego kurjaka. Načini ga lepo od blata, pa stane prema njemu i pogleda kako je lep. — Послѣ неудачныхъ попытокъ оживить его, онъ проситъ о томъ Бога. «Hoću, reče bog, samo ćeš učiniti nešto, što ću ti reći; pa ako to učiniš, onda ću ti je oživiti; a to je, da rekneš tri put ove reči: Sin na oca! A kad to rekneš, ona će ti odmah oživeti. Дьяволъ сначала не соглашается, но потомъ хочетъ попытаться: «ja ću se sakriti pod obalu, pa ću onda reći, pak ako baš skoči na mene da me pojede, ja ću pobeći u vodu. Onda sidje pod obalu i poviče polako: Sin na oca! Toko je dvaput rekao. Kad treći put zausti da rekne: Sin na — te tako treću reč ne mogaše da izgovori, nego go san uhvati; i samo se začu, gde reče: «Ku—». Hteo je valjda da kuka; i otud posta *kurjak*. I tako mu ime osta i dan današnji. Pa i sad, gde god vidi ili nadje djavola, hvata ga i jede; i da nije kurjaka, ne bi se moglo od budi boga s nama živeti, nego ih kurjaci trebe i jedu». См. Jagić, Prilozi, p. 44—5. Въ Чтеніи отъ Адама (Вопросы и Отвѣты, сл. ib., стр. 43) дьяволу приписывается сотвореніе медвѣдя, но онъ же создалъ «вѣшки и *влкодлаки*». Замѣтимъ, кстати, что и медвѣдь считался символомъ дьявола, сл. Pitra, l. c. p. 61 слѣд.; Ducange, Gloss. med. et inf. lat. a. v. carnelevarium: *occidunt ursum, occiditur diabolus*, id est, temptator nostrae carnis. — Интересную параллель къ эпизоду романа о Renart'ѣ, упомянутому на стр. 332 (созданіе вредныхъ звѣрей, между прочимъ волка, Евой), представляетъ народная бретонская легенда (Luzel, Légendes chrétiennes de la basse-Bretagne I, p. 1 слѣд.): Господь, ударивъ палкой по очагу, создаетъ корову; женщина повторяетъ ударъ, отъ котораго является огромный волкъ, пожирающій корову.

Къ стр. 329 прим. 1 (*затмѣніе, гибель солнца и луны = пожраніе чудовищемъ*). Сл. выше, стр. 440 (осетинскій рожде-

ственскій обычай); Потанинъ, l. c. вып. II, стр. 126—7 и прим. 27 къ гл. I-й (въ концѣ), прим. 20 къ гл. IV-й; В. Миллеръ, Осетинскіе этюды, ч. II, стр. 297—299.

Къ стр. 333—334 (*Илья тропайофоръ*). Сл. Кондакова, Исторія византійскаго искусства и иконографіи и т. д., p. 171.

Къ стр. 344 (*дьяволъ-змѣй*). «Ї повелѣ Михаїлу потруби^т. ї востру̑ Михаїлъ. ї в томъ ча̑ йзведенъ бы̑ дьаволъ держимъ. х̄. ї. ѯ̄. анг̄лъ. ѿгнєнъıми верига̑ свазанъ. баше же въıсота змиꙗ того. х̄. локо^т. лице-же ёго ꙗко моланьꙗ. ѿчи же ёго ꙗ̑ їскриё. ѿ ноздри ёго їсходаще вона смердаще. оуста же ёго ꙗко пропасть глубока» (Вароломѣевы вопросы Богородицѣ у Тихонравова, Пам. Отр. русск. литературы II, стр. 22.

Къ стр. 350, прим. 1 (*конь богатыря, выбивающій копытомъ источникъ*). Сюда относятся два пересказа пѣсни о «Трехъ поѣздкахъ Ильи» у Кир. I, стр. 35; Рыбн. IV, № 3. Послѣдній указываетъ на несомнѣнное подновленіе языка подъ вліяніемъ книжнымъ (сл. замѣтку О. Миллера у Рыбн. IV, стр. VIII—IX). Оттуда, вѣроятно, странное, очевидно, не миѳологическое названіе коня: *Тучападушка*. Не *Дучипалъ*-ли славянской Александріи?

Къ стр. 355 слѣд. (*Праведный Михаилъ изъ Потуки*). Служба ему въ Трефологіи Зографскаго монастыря (XIII в.) у Срезневскаго, Свѣдѣнія и Замѣтки, № LXVIII p. 412—413. Стихари стихов.: «Копие твое възать и мечь в рацѣ своей и скороа твердостиа, с копиемь же к ѕвѣреви притече. и възьдвиже рака своа. и главѫ его ѿсѣче ꙗко доблестьвно неврѣденъ ꙗвиса. въ сила кр̄тнаа ѡбълькьса борца прободе. Придѣте прововѣрныхъ събори днѐ пѐми вѣнчаимъ воина Хв̑а Михаила. сѐ бе ꙗко добрыи воинъ вѣрѣ оугоденъ. нищи^х оудовлѣа. алчащихъ крьма. ѡрѫжие кр̄тное приемъ изведе къ борению врага. и сего оубивь дв̄ца

избивъ ѿ млтьство его(?). и нн҃ѣ млите прославльшаго Ха҃ ба҃ нашего избавитисѧ намъ прѣгрѣшениꙗ вражіа. спт҃исѧ дшамъ нашимъ».

Къ стр. 379—81 (*Легенда о разбойникѣ и древѣ покаянія*). Сл. Правда, 1868 г., стр. 147.

Къ стр. 383—4, прим. 2 (*Гусеногая Сивилла*). Сл. Gaster, Zur Quellenkunde deutscher Sagen und Märchen, въ Germania XXV, стр. 290 слѣд., № VII: Die Vogelfüsse der Geister.

Къ стр. 409 слѣд. (*Древо Сиѳа*). Въ малорусской легендѣ у Драгоманова (Малорусск. народныя преданія и разсказы, стр. 93—4) крестное древо выростаетъ изъ прута, принесеннаго Сиѳомъ: того прута, «що Богъ Гадама виганяв із раю». Изъ него сдѣланы три обруча, которые возлага́ютъ на голову Адама; съ ними онъ погребенъ, изъ нихъ выростаютъ три дерева: кипарисъ, кедрина и *треблаженное древо*. Говорятъ, Богородица какъ-то запнулась о него и воскликнула: «О треблаженное древо, на тебѣ распнется Сынъ мой». На Богородицу перенесено пророчество Сивиллы (сл. выше, стр. 383—4).